کاوش‌های نحوی و ادبی

(شرح کامل فارسی مغنی اللبیب)

به همراه متن مغنی

جلد اول: حرف الف تا لولا

سید مرتضی اصفهانی (قائنی)



بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه	:	اصفهانی ، مرتضی ، ۱۳۱۵ -
عنوان و نام پدیدآور	:	کاوشهای نحوی وادبی : شرح کامل فارسی مغنی اللبیب / سیدمرتضی اصفهانی (قائنی)
مشخصات نشر	:	قم ؛ دارالفکر ،۱۳۹۰
مشخصات ظاهري	:	۳ج.
شابك	:	۱۲۵۰۰۰ریال.(ج.۱)۸-۱۸-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸ ISBN. (دوره)۸-۲۱-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸ISBN
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا
موضوع	:	ابن هشام ، عبدالله بن یوسف ، ۷۰۸-۷۶۱ق مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب ، نقد وتفسیر
موضوع	:	ابن هشام ، عبدالله بن یوسف ، ۷۰۸-۷۶۱ق مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب ، شرح .
یادداشت	:	شرح کامل فارسی مغنی اللبیب
رده‌بندی کنگره	:	۶۰۳۲م ۱۲ الف / ۶۱۵۱pj
رده‌بندی دیویی	:	۴۹۲/۷۵



مؤسس: مرحوم حجة‌الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

کاوشهای نحوی و ادبی / جلد اوّل

(شرح کامل فارسی مغنی اللبیب)

نویسنده : سید مرتضی اصفهانی (قائنی)

نظارت و آماده سازی : سید محمد رضا اصفهانی

ناشر: انتشارات دارالفکر

ناشرهمکار : انتشارات اندیشه مولانا

چاپ : قدس، قم

نوبت چاپ : دوم، (اول ناشر–۱۳۹۰)

شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه

قیمت : ۱۲۵۰۰ تومان

شابک: ۸- ۱۸- ۲۶۱۱- ۹۶۴- ۹۷۸ ISBN : 978-964-2611-18-8

شابک دوره : ۸-۲۱-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸ ISBN : 978-964-2611-21-8

انتشارات دارالفکر

قم: خیابان صفاییه، بین کوچهٔ آمار و ممتاز، پلاک۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵۴۴ ـ ۷۷۳۳۶۴۵ ـ فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

مرکزپخش : ۰۹۱۲۶۵۲۱۳۶۱

info@darolfekr.com

www.darolfekr.com

کاوش های نحوی و ادبی

(شرح کامل فارسی مغنی اللبیب)

جلد اول

حرف اول تالولا

سید مرتضی اصفهانی (قائنی)

فهرست

سخنی با خواننده

پایه‌گذاری علم نحو

فاضل سیوطی در کتاب الاشباه و الانظار از امالی ابوالقاسم الزجّاج از ابی جعفر طبری از ابی حاتم سجستانی از یعقوب بن اسحاق خضرمی از سعید بن مسلم باهلی از پدرش از جدش از ابوالاسود دئلی که ابوالاسود گفت: روزی خدمت امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام مشرف شدم، او را دیدم که سر به فکرت فرو برده است، گفتم: یا امیرالمؤمنین! به چه می‌اندیشی؟ گفت: من در این شهر شما لَحْنی شنیدم و خواستم کتابی در اصول عربیت وضع کنم. گفتم: اگر امیرالمؤمنین چنین کند ما را احیا کند و این زبان در میان ما پایدار ماند.

سه روز پس از آن خدمت آن حضرت رسیدم و او صحیفه نزد من افکند و در آن نوشته بود: بسم الله الرحمن الرحیم، الکلام کلّه اسم و فعل و حرف و الاسم ما انبأ عن المسمّی و الفعل ما انبأ عن حرکة المسمی و الحرف ما انبأ عن معنی لیس باسم و لا فعل. پس فرمود: دنبال آن بیاور و بر آن بیفزا و بدان‌که چیزها بر سه گونه‌اند ظاهر و مضمر و چیزی که نه ظاهر است و نه مضمر و فضل دانشمندان در دانستن این قسم سوم است.

ابوالاسود می‌گوید: مطالبی فراهم آوردم و بر آن بزرگوار عرض کردم و از آن جمله بود حروف نصب و نوشته بودم که: حروف نصب اِنَّ، اَنَّ، لیت، کأَنَّ امیرالمؤمنین فرمود (لکنَّ) را فراموش کردی. گفتم: آن را از این دسته نمی‌شمارم. فرمود: آری (لکنَّ) از این قبیل است. پس ابوالاسود همّت گماشت و دیگر قواعد علم

نحو را جمع آوری کرد و تحقیقاتی در آن آورد و بدین سان علم نحو، که ریشه سایر علوم ادبی و عربی است، به وجود آمد.

نحو؛ در همهٔ زبان‌ها

قواعد علم نحو و حرکات آخر کلمات برخاسته از معانی الفاظ است؛ یعنی تشخیص فاعل، مبتداء، مفعول، مضاف الیه و دیگر اصطلاحات از روی معانی عبارت‌ها به دست می‌آید و در لسان عربی برای تشخیص هر کدام حرکت مخصوصی را تلفظ می‌کردند تا آنچه در دل گوینده بود از معانی به سبب الفاظ نمایان گردد و این اصطلاحات در سایر زبان‌ها موجود است اما نشانه‌های تلفظ آنها در هر زبانی ممکن است فرق داشته باشد. و اما علم صرف همانا تغییراتی است که در ذات کلمه به وجود می‌آید گاهی به واسطه اضافه شدن بعضی از حروف و زمانی به وسیله حذف و زمان دیگر به وسیله تعویض حرفی به حرف دیگر که اصطلاحاً به آن اعلال گفته می‌شود و همچنین گاهی حرکات حروف جابه جا می‌شود؛ مثل یَقْوُلُ بسکون قاف که یقول (بضم قاف) می‌شود. این علم در عربیت بیشترین نقش را دارد و ایجاد معانی گوناگون در یک ماده به وسیله همین تغییرات است و کمتر زبانی در دنیا وجود دارد که در یک ماده واحد این تغییرات مختلف وجود داشته باشد و بدین وسیله در لفظ معنا و نکات ظریف و لطیفی به وجود می‌آید؛ مثلاً ماده (ع ل م) در وزن علم، مصدر عالم، اسم فاعل متعلم، معلم اسم زمان مکان و غیر ذلك هر کدام معنی خاص خودش را افاده می‌دهد.

ابوالاسود و آموزش علم نحو به مردم

ابوالاسود پس از آنکه قواعد کلی علم نحو را از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب عليه السلام دریافت نمود معلم فرزندان زیاد بن ابیه گردید. روزی ابوالاسود نزد وی رفت و

گفت: اصلح الله الامیر، می‌بینم عرب را که با دیگر مردم عجم آمیخته‌اند و زبانشان بگشوده است، آیا رخصت کنی تا من چیزی وضع کنم عرب را تا بشناسد و زبان خویش بدان راست کند. زیاد اجازت نکرد پس مردی نزد زیاد آمد و گفت: (اصلح الامیر) توفّی آبانا و ترک بنون، به جای ابونا، ابانا و به جای بنین، بنون گفت که در هر دو غلط تلفظ نمود، زیاد از شنیدن آن ملول شد و گفت ابوالاسود را بخوانید و چون حاضر آمد، گفت: آنچه از وضع آن تو را نهی کردم، اینک اَمر می‌کنم. و در این مرتبه ابوالاسود از انجام دستور زیاد سرباز می‌زند تا آنکه ابوالاسود شنید فردی در کوچه آیهٔ ﴿ان الله بریٓءٌ من المشرکین و رسوله﴾ را غلط می‌خواند وی «و رسولُهُ» را به کسر می‌خواند که بر این مبنی برائت خدا از مشرکین و رسولش لازم می‌آید. پس از این ابوالاسود گفت: گمان نمی‌کردم که امر مردم در قرائت قرآن به این جا بکشد، و گفت: خدا بزرگ‌تر از آن است که از رسولش تبرّی جوید. ابوالاسود بی درنگ نزد زیاد رفت و به او گفت: «آمدم تا آنچه از من خواستی انجام دهم و نظر دارم که اَعراب قرآن را شروع کنم». و برای این امر، سی نفر با من همراه کن. زیاد سی نفر از تیزهوشان را نزد وی احضار کرد، ابوالاسود از میان آنان ده نفر را جدا نمود و از میان آنان عده دیگر تا عدد انتخاب شده به یک نفر رسید و بنا بر نقل دیگر ابوالاسود درخواست کرد که کاتبی باهوش برای من بفرستد، کاتبی را آوردند ابوالاسود او را نپسندید، شخص دیگر آوردند که مورد پسند ابوالاسود بود، به او دستور داد که رنگ مخالف با رنگ خط قرآن بیاور و بدو گفت آن گاه که من دهن باز کنم در ادای حرفی نشان بر بالای آن نِه، و چون لب‌ها گرد کنم نشان در پهلوی آن گذار و چون هر دو لب فراهم آرم نشانه به زیر وضع کن و او چنین کرد پس حرکت ضمّه برای این است که لب‌ها به همدیگر منضم می‌شود و در حرکت فتحه لب‌ها باز و در کسره لب‌ها از همدیگر منکسر می‌گردد.

دربارهٔ نامیدن این قواعد به علم نحو در روضات آمده است: و انّما سمّیت النحو

نحواً لأنّ ابوالاسود المذکور قال استأذنت علی بن ابی طالب أن أضع نحوما وضع فسمّی بذلك (نحواً)، بنابراین کلمه نحو در اینجا به معنای «مثل و مانند» است، چون ابوالاسود از امیرالمؤمنین اجازه گرفت که مثل و مانند آنچه امیرالمؤمنین در قواعد نحو وضع کرده بود وضع نماید پس کلمه (نحو) نام این قواعد شد (و الله اعلم بالامور).

ابوالاسود کیست؟

در روضات آمده است: «الشیخ الادیب...ظالم بن عمرو بن سفیان بن جندل و قیل سلمان بن عمرو وقیل عامر و قیل یعمر بن حلس بن نفاثة بن عدی بن الدئل بن بکر بن عبد مناف بن کنانه المکنی بابی الاسود الدئلی». در کتاب وفیات الاعیان گفته است: «انّه کان من سادات التابعین و اعیانهم صحب علی بن ابی طالب﷣ و شهد معه وقعة صفین و هو بصری و کان من اکمل الرجال رأیاً و اسّد هم عقلاً و هو اول من وضع النحو».

بنابر نقل همان کتاب، جاحظ گفته است: «انّه معدود فی التابعین و الفقهاء و المحدثین و الشعراء و الامراء و الدهات و النحاة و الحاضر الجواب و الشیعة و البخلاء».

در بعضی کتاب‌های معتبر آمده است که ابوالاسود مدتی قبل از خلافت امیرالمؤمنین﷣ والی بصره بوده است. و لذا جاحظ او را از امراء می‌داند و علامه محمد باقر خوانساری در روضات می‌نویسد: «قیل یوماً انك ظرف العلم و وعاء الحلم عیبك إنّك ممسكٌ قال حسن الظرف ان یکون ممسکاً لایترشح منه» یعنی به او گفته شد تو ظرف علم و جایگاه حلم هستی و عیب تو امساک تو است، در جواب گفت: خوبی ظرف در همین است که از او ترشح نشود و بدین جهت جاحظ او را از بخلاء و حاضرجوابان شمرده است.

شاگردان ابوالاسود

در کتاب روضات آمده است: ابوالاسود پنج تن از شاگردان خود را تربیت کرد تا در آموختن علم نحو جانشین خود گرداند دو تن از پسرانش به نام‌های «العطاء و ابوالحرث» و سه نفر دیگر به نام‌های «عنبسه، میمون، یحیی بن النعمان العدوانی»، سپس این پنج نفر در تربیت گروه دیگر همّت گماشتند تا زمان سیبویه (اواخر قرن دوم) که این علم مورد توجه عام و خاص، عالی و دانی قرار گرفت و در همان آن زمان کتاب سیبویه نوشته شد. در فرهنگ دهخدا۱آمده است: بعد از چند سال از اختراع علم نحو توسط ابوالاسود، سیبویه فارسی با مدد خلیل بن احمد فرهودی، به تنهایی یا با چهل و یک کس دیگر کتابی در نحو نوشتند که مشهور به کتاب سیبویه شد که الف تا یاء علم نحو یعنی تمام قواعد علم نحو در آن کتاب آوردند و در دسترس عرب و عجم قرار دادند. هم چنین در پاورقی فرهنگ دهخدا۱ آمده است: قرأت بخط ابن العباس ثعلب اجتمع علی صنعه کتاب سیبویه اثنان و اربعون انساناً منهم سیبویه».

وفات ابوالاسود

فوت ابوالاسود به سه نحو روایت شده است:

۱. جاحظ گفته است: «مات سنة تسع و ستین للهجرة بطاعون الجارف.» و طاعون جارف بنابر نقل سید نعمت الله جزائری وبایی بود که در سال مذکور عموم مردم بصره را گرفت و در مدت کوتاهی اکثر مردم بصره را بکام مرگ فرستاد مگر عده قلیلی که باقی ماندند.

۲. در سال ۱۰۱ در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز در دیر سمعانی.

۳. قبل از طاعون جارف بدون تعیین سال و عمرش ۸۵ سال بوده است، بنابراین باید دربارهٔ تولدش هم اختلاف باشد. (نقل از: روضات).

مصنف کتاب مغنی اللبیب

جمال الدین ابو محمد عبدالله بن یوسف بن احمد بن عبدالله ابن هشام المصری الانصاری مشهور به ابن هشام نحوی صاحب کتاب مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، وی از شخصیت‌های علمی و ادیب مشهور در قرن هشتم هجری بوده است. بنابر نقل ابن‌حجر در ماه ذی القعده سال ۷۰۰ هجری قمری متولد شده است و از شاگردان ملازم عبداللطیف بن المرحل بوده است و بعضی از مطالب و کتاب‌ها را بر ابن سرّاج قرائت کرده است و در درس‌های تاج تبریز حضور داشته است و شرح الاشاره را بر تاج الفاکهانی قرائت نموده است. او در فقه تابع امام شافعی بوده و در پنج سال آخر عمرش مذهب حنبلی را برگزید و کتاب مختصر الخرقی را (احتمالاً در فقه مالکی باشد) در مدت کمتر از چهار ماه حفظ کرد.

وی در علوم عربیت بسیار قوی بوده است به طوری که بر اقران خود برتری یافته است بلکه بر اساتیدش هم تفوق جسته است. وی در فراگیری فوایدی از علم عربیت و مباحث دقیق و درک مطالب عجیب و تحقیقات عمیق و اطلاع یافتن از مطالب کثیر و اقتدای بر تصرف عبارات أنیقه و تسلط و خلاقیت در ادای مطالب در الفاظ و عبارات مختلف، منحصر به فرد بوده است.[۱]

شهرت ابن هشام

ابن هشام حسب ظاهر در مصر تولد یافته است، اما به سبب نبوغ علمی‌اش به اندک زمانی شهرت جهانی یافت و در بسیاری از بلاد اسلامی مورد توجه دانشمندان قرار گرفت. ابن خلّدون گفته است: «ما زلنا و نحن بالمغرب فسمع انه ظهر بمصر

---

۱. ابن حجر، الدرر الکافیه.

عالماً بالعربیه یقال ابن هشام انحنی من سیبویه». می‌گوید: در بلاد مغرب بودیم که شنیده می‌شد در مصر دانشمندی به نام «ابن هشام» است که از سیبویه عالم‌تر به علم نحو است و هم چنین در سایر بلاد دیگر نام او بر زبان‌ها بود.

صفات پسندیده او

در روضات الجنات از ابن حجر در کتاب الدرر الکافیه نقل کرده است که ابن هشام دارای خصال پسندیده بوده است: تواضع، فروتنی، نیکی، احسان به مردم از جمله آنهاست. او مهربان و خوش اخلاق بوده است و نسبت به مظلومین و مستضعفین دلسوز... بنابراین وی توانسته است زینت علم را ـ که همان صفات فوق الذکر است ـ در خود به وجود آورد و مصداق گفته بزرگان گردد و همین خصال باعث شهرت وی گردید و در مدت کوتاهی مورد توجه قرار گرفته است. محصلین که جهت کسب علم به او مراجعه می‌کردند پس از مراجعه به اوطان خود نام استاد را بر زبان داشتند و وی را در میان عام و خاص معرف بودند.

برخی از آثار او

ابن هشام آثار علمی و ادبی ارزش‌مندی از خود باقی گذاشته است و اغراق نیست اگر گفته شود وی نقطه عطفی در تحول نویسندگان علم عربیت در عصر خود بوده است. آنچه علامه جلیل و سید نبیل محمد باقر خونساری در کتاب روضات از آثار ابن هشام ضبط کرده است در این مقدمه یادآور می‌شوم:

۱. کتاب مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب که موضوع همین گفتار است. ۲. رفع الخصاصه عن قراء الخلاصه در چهار جلد. ۳. عمدة المطالب فی تحقیق تصریف ابن الحاجب در ۲ جلد. ۴. کتاب التحصیل و التفصیل لکتاب التذبیل و التکمیل در چندین مجلد. ۵. شرح التسهیل ۶. شرح الشواهد الکبری ۷. شرح الشواهد الصغری

۸.القواعد الکبری و الصغری. ۹. کتاب الشذوذ الذهب با شرحش. ۱۰. قطر النداء و شرحش. ۱۱. کتاب الجامع الکبیر و الجامع الصغیر. ۱۲. شرح اللمحه لابی حیان. ۱۳. شرح قصیده (ابانت سعاد) قصیده از کعب بن زهیر در مدح النبی الامّی ﷺ که دارای فواید مهم و قواعد محکمی است. ۱۴. شرح قصیده البرء. ۱۵. کتاب التذکره در پنج مجلد. ۱۶. التوضیح علی الالفیه. ۱۷. کتاب مسائل السفریه فی النحو. اینها پاره‌ای از آثار ابن هشام است که در روضات، چاپ سنگی ص ۴۳۶ سال ۱۳۶۷ آورده شده است. و صاحب بغیه گفته است: ابن هشام حواشی زیادی بر الفیه و تسهیل دارد که نمونه از آنها را در طبقات ذکر کردم.

رحلت ابن هشام

در روضات آمده است: «توفی لیلة الجمعه خامس ذی القعده سنه احدی و ستین و سبع مأة» بنابراین مدت عمر او پنجاه و یک سال بوده است و در این مدت آثار زیادی از خود باقی گذاشته است.

کتاب مغنی اللبیب

تا این زمان کتاب‌های بسیاری به نام مغنی در علوم متنوع نوشته شده است و لکن از زمانی که کتاب مغنی اللبیب نوشته شد هر زمان نام مغنی بر زبان می‌آمد اذهان صاحبان علم و ادب به سوی مغنی اللبیب تبادر می‌کرد. صاحب روضات گفته است: «انّ کتاب المغنی لا ینصرف الا الی کتاب المتّسم بمغنی اللبیب». سپس در وصف این کتاب گفته است: «و هو کتاب لطیف، ظریف، کامل، فی معناه کافل، لما هو بغیة الطالب ومُناهُ، مشحون بالقواعد الکلیه و الفوائد الخارجیه و الداخلیه». یعنی کتاب مغنی اللبیب کتابی لطیف دارای مطالبی تازه، کامل در معنی، متکفل اموری که خواسته و آرزوی طالب را برآورده می‌کند و متضمن قواعد کلی و در بردارنده فواید بی‌شمار

داخلی و خارجی می‌باشد. سید صدر در وصف ا ین کتاب گفته است: «مغنی اللبیب تصفح و تتبع و تفکر و تذکر و تدبر فاجعل لها مغنی اللبیب ذریعه و لشرح بدرالدین شان اکبر.» (نقل از: روضات ضمن حالات ابن هشام).

تعلیقات و شروح مغنی

عادت علما و اندیشمندان این است که هر گاه کتابی مفید و ذینفع نوشته می‌شود به جهت استفاده بیشتر دست به کار می‌شوند و شروح و تعلیقاتی بر آن می‌نگارند در این جهت تعصبات مذهبی کنار گذاشته می‌شود و علمای شیعی بر کتاب‌های اهل سنت و دانشمندان سنی بر آثار عالمان شیعی شرح تعلیقه بنویسند، مانند شروح و تعلیقاتی که بر تجرید خواجه نصیر نوشته شده است و چون کتاب مغنی اللبیب مطلوب علما و طلاب واقع شده از بدو نگارش آن شروح و حواشی بر آن نوشته شده است(به نقل از: روضات و کتب سیره). آنچه در این مقدمه ذکر می‌شود قسمتی از شروح و حواشی است.

۱ . صاحب کتاب بغیه می‌گوید: من بر کتاب مغنی اللبیب حاشیه و شرحی بر شواهد آن نوشتم.

۲ . التصریح فی شرح المغنی اللبیب، از خالد الازهری.

۳. تعلیقه احمد بن محمد مشهور بالشمنّی (بضم شین و میم و تشدید نون) مسمی به تحفة الغریب فی حاشیة مغنی اللبیب.

۴. شرح بدرالدین محمد بن ابی بکر مشهور بالدمامینی.

۵. شرح شمس الدین ابی یاسر محمد بن عمار بن احمد المالکی از شاگردان التنوخی و السویداوی در سال ۸۰۳ در یکی از مدارس مصر مدرس بوده و شرحش در ۸ جلد نوشته شده است. به نام الکافی فی المغنی اللبیب.

۶ . منتهی اهل الادیب من الکلام علی مغنی اللبیب شرحی است مفصل بر طریق

شرح مزجی بر مغنی نوشته شده است شارحش احمد بن علی بن احمد مشهور بابن نبلا معاصر شیخ بهائی بوده است.

۷. حاشیه علامه الشیخ مصطفی محمد عرفه الدسوقی مشهور به حاشیه (سوقی که این حقیر بیشترین استفاده را در این شرح فارسی از آن داشتم، این شرح در سال ۱۲۳۳ نوشته شده است. هنگامی که مجاور در الازهر بوده است.

اینها بعضی از شروح و تعلیقات کتاب مغنی بود، اما این حقیر به شرح فارسی کامل که از الف تا یاء کتاب مغنی نوشته باشد برخورد نکردم و چون کتاب مغنی از کتاب‌های درسی محسوب می‌شود حقیر در حد توان جهت توضیح مطالب سعی کردم اما در عین حال ممکن است عاری از اشتباه نباشد بنابراین عاجزانه از اهل ادب خواستارم غمز عین نمایند.

نکته قابل توجه این که از قدیم‌الایام در حوزه‌های علمیه مرسوم بود که جهت تدریس در علمی یکی از کتب علماء مشهور و متخصص در آن علم را بر حسب استعداد طلاب انتخاب می‌کردند و این امر دارای نکات منفی و مثبت بود و در سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۴ مرحوم علامه بزرگوار شیخ محمدرضا مظفر دانشکده الفقه وابسته به مدارس ابتدایی و متوسطه منتدی النشر را تأسیس کرد و جهت تدریس در این دانشکده جزوه‌هایی از مجموع قواعد علم منطق و علم اصول جمع‌آوری نمود و چون معظم له جامع علوم عقلی و نقلی و از ادبای بزرگ جامعه عرب بود آثار وی در فاصله کوتاهی به نام‌های اصول مظفر و منطق مظفر شهرت یافت و مورد توجه در حوزه‌ها قرار گرفت و به اقتباس از این عمل دیگران هم دست به کار شدند و این چنین جزوه‌هایی را نوشتند تا جائی که برخی از کتب قدماء قوم تقطیع کردند و به عنوان مختصر آن کتاب طبق سلیقه خود مطالبی را جمع کردند من جمله کتاب مغنی اللبیب و بسیاری از علوم مقدمات دچار همین مشکل گردید و طبق سلیقه‌های خود دروس حوزوی را نزدیک به دروس دانشگاهی نمودند که این کار در نزد

بسیاری از بزرگان پسندیده نیست.

شایان ذکر است که کتاب مغنی مسائل علم نحو رابه طور اجتهادی بیان می‌کند که اگر کسی دقت داشته باشد می‌تواند از اقوال بزرگان در علوم ادبی به ویژه علم نحو، اطلاعات بیشتری را به دست آورد.

شرحی که اینک پیش روی شماست، حاصل سال‌ها تدریس و تحقیق در این زمینه است و بدین امید، ارائه کرده‌ام که علاقه‌مندان بتوانند با تسلط بر علوم ادبی ـ به ویژه نحو ـ با زبان معارف گسترده اسلامی که در قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام و آثار گران‌قدر تمدن اسلامی ـ که به زبان عربی نگاشته شده ـ آشنا شوند و ظرافت‌ها و ریزه‌کاری‌های آن را دریابند.

پیشاپیش، نقدهای اهل ادب را به دیدهٔ منت می‌نهم و آنها را در چاپ‌های بعدی به کار می‌بندم. توفیق از خداست و بر او توکل می‌کنم.

سید مرتضی اصفهانی قائنی

فروردین ۱۳۸۶

المقدّمة

أمّا بعد حمد الله على إفضاله، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله، فإنّ أولى ما تقترحه القرائح، وأعلى ما يجتنح إلى تحصيله الحوائج ما يتيسّر به فهم كتاب الله المنزل ويتّضح به معنى حديث نبيّه المرسل؛ فإنّهما الوسيلة إلى السعادة الأُبديّة والذريعة إلى تحصيل المصالح الدينيّة والدنيوية وأصل ذلك علم الإعراب الهادي إلى الصواب وقد كنت في عام تسعة وأربعين وسبعمائة أنشأت بمكّة زادها الله شرفاً كتاباً في ذلك منوّراً من أرجاء قواعده كلّ حالك ثمّ إنّي أصبت به وبغيره في منصرفي إلى مصر ولمّا منّ الله تعالى عليّ في عام ستّة وخمسين وسبعمائة بمعاودة حرم الله والمجاورة في خير بلاد الله، شمّرت عن ساعد الاجتهاد ثانياً، واستأنفت العمل لاكسلاً ولا متواتياً ووضعت هذا التصنيف على أحسن أحكام وترصيف وتتبّعت فيه مقفّلات مسائل الإعراب فافتحتها ومعضلات يستشكلها الطلّاب فأوضحتها ونفحتها وأغلاطاً وقعت لجماعة من المعربين وغيرهم فنبّهت عليها وأصلحتها فدونك كتاباً تشدّ الرحال فيما دونه وتقف عنده فحول الرجال ولا يعدونه؛ إذ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحة بمثاله ولم ينسج ناسجٍ على منواله وممّا حثّني على وضعه أنّني لمّا أنشأت في معناه المقدّمة الصغرى المسمّات بالإعراب عن قواعد الإعراب

حسن وقعها عند أولى الألباب وسار نفعها في جماعة الطلّاب مع أنّ الذى أودعته فيها بالنسبة إلى ما ادّخرته عنها كشذرة من عقد نحر بل كقطرة من قطرات بحروها أنا بائح بما أسرته مفيداً لما قرّرته وحرّرته مقرّباً فوائده للأفهام، واضع فرائده على طرف الثمام لينالها الطلّاب بأدنى إلمام سائل ممّن حسن خيمه وسلّم من داء الحسد أديمه إذا عثر على شيء طغى به القلم أو زلّت به القدم أن يغتفر ذلك في جنب ما قربت إليه من البعيد ورددت عليه من الشريد وأرحته من التعب وصيّرت القاصي يناديه من كثب وأنّ يحضر قلبه أنّ الجواد قد يكبو وأنّ الصارم قد ينبو وأنّ النار قد تخبو وأنّ الإنسان محلّ النسيان وأنّ الحسنات يذهبن السيّئات.

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلّها؟! كفى المرء نبلاً أن تعدّ معايبه

وتنحصر في ثمانية أبواب:

الباب الاول: في تفسير المفردات وذكر أحكامها.

الباب الثاني: في تفسير الجمل وذكر أحكامها وأقسامها.

الباب الثالث: في ذكر ما يتردّد بين المفردات والجمل وهو الظرف والجار والمجرور وذكر أحكامهما.

الباب الرابع: في ذكر أحكام يكثر دورها، ويقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها.

الباب السابع: في كيفية الإعراب.

الباب الثامن: في ذكر أمور كلّيّة يتخرّج عليها ما لاينحصر من الصور الجزئيّة.

وأعلم أنّني تأمّلت كتب الأعاريب فإذا السبب الذي اقتضى طولها ثلاثة أمور:

أحدها: كثرة التكرار، فإنّها لم توضع لإفادة القوانين الكلّيّة، بل الكلام على الصور الجزئيّة، فتراهم يتكلّمون على التركيب المعيّن بكلام، ثمّ حيث جاءت نظائره أعادوا

ذلك الكلام، ألا ترى أنّهم حيث مرّ بهم مثل الموصول في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيبِ﴾[١] ذكروا أن فيه ثلاثة أوجه، وحيث جاءهم مثل الضمير المنفصل في قوله تعالى ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٢] ذكروا فيه أيضاً ثلاثة أوجه وحيث جاءهم مثل الضمير المنفصل من قوله تعالى ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[٣] ذكروا فيه وجهين، ويكرّرون ذكر الخلاف فيه إذا أعرب فصلاً، أله محلّ باعتبار ما قبله أم باعتبار ما بعده أم لامحلّ له؟ والخلاف في كون المرفوع فاعلاً أو مبتدأ إذا وقع بعد إذا في نحو ﴿إِذا ٱلسَّماءُ ٱنْشَقَّتْ﴾[٤] أو إنّ في نحو ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خافَتْ﴾[٥] أو الظرف في نحو ﴿أَفِي اللّهِ شَكٌّ﴾[٦] أو لو في نحو ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾[٧] وفي كون أنّ أو أنّ وصلتهما بعد حذف الجارّ في نحو ﴿شَهِدَ ٱللّٰهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾[٨] ونحو ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ﴾[٩] في موضع خفض الجارّ المحذوف على حدّ قوله:

إذا قيل أيّ الناس شرّ قبيلة؟ أشارت كليب بالأكفّ الأصابع

أو نصب بالفعل المذكور على حدّ قوله فيه:

لدن بهز الكفّ يغسل متنه فيه كما عسل الطريق الثعلب

وكذلك يكرّرون الخلاف في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة

---

١. البقرة (٢) الآية ٢ و ٣.
٢. البقرة (٢) الآية ١٢٧.
٣. المائدة (٥) الآية ١١٧.
٤. الانشقاق (٨٤) الآية ١.
٥. النساء (٤) الآية ١٢٨.
٦. إبراهيم (١٤) الآية ١٠.
٧. الحجرات (٤٩) الآية ٥.
٨. آل‌عمران (٣) الآية ١٨.
٩. النساء (٤) الآية ٩٠.

الخافض، وعلى الضمير المتّصل المرفوع من غير وجود الفاصل، وغير ذلك ممّا إذا استقصى أملّ القلم، وأعقب السأم، فجمعت هذه المسائل ونحوها مقرّرة محرّرة في الباب الرابع من هذا الكتاب، فعليك بمراجعته، فإنك تجد به كنزاً واسعاً تنفق منه، ومنهلاً سائغاً ترده وتصدر عنه.

والأمر الثاني: إيراد ما لا يتعلّق بالإعراب، كالكلام في مشتقّات الاسم أهو من السمّه كما يقول الكوفيون أو من السموّ كما يقول البصريون؟ والاحتجاج لكلّ من الفريقين، وترجيح الراجح من القولين وكالكلام على ألفه حذفت من البسملة خطّاً؟ وعلى باء الجارّه ولامه، لم كسرتا لفظاً؟ وكالكلام صحيح ألف ذا الإشارة، زائدة هي كما يقول الكوفيون أم منقلبة عن ياء هي عين الكلمة واللام الآخر محذوفة كما يقول البصريون؟ والعجب من مكّى بن أبى طالب إذ أورد مثل هذا في كتابه الموضوع لبيان «مشكل الإعراب» مع أنّ هذا ليس من الإعراب في شيء وبعضهم إذا ذكر الكلمة ذكر تكسيرها وتصغيرها، وتأنيثها وتذكيرها، وما ورد فيها من اللغات، وما روي من القراءات وإن لم يبن على ذلك شيء من الإعراب.

و الأمر الثالث: إعراب الواضحات، كالمبتدأ وخبره، والفاعل ونائبه، والجارّ والمجرور، والعاطف والمعطوف، وأكثر الناس استقصاء لذلك الحوفي.

وقد تجنّبت هذين الامرين وأتيت مكانهما بما يتبصّر به الناظرين، ويتمرّن به الخاطر، من إيراد النظائر القرآنية، والشواهد الشعريّة، وبعض ما اتّفق في مجالس النحويّين.

ولمّا تمّ هذه التصنيف على الوجه الذى قصدته، وتيسّر فيه من لطائف المعارف ما أوردته واعتمدته، سمّيته بـ «مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب» وخطابي به لمن ابتدأ في تعلّم الإعراب، ولمن استمسك منه بأوثق الأسباب. ومن الله تعالى أستمدّ الصواب، والتوفيق إلى ما يحظيني لديه بجزيل الثواب، وإياه أسأل أن يعصم القلم من

الخطأ والخطل، والفهم من الزيغ والزلل، إنه أكرم مسؤول، وأعظم مأمول و هو حسبي ونعم الوكيل.

ترجمهٔ مقدمه مؤلف

اما[۱] بعد از حمد الهی به سبب احسانش و بعد از صلوات و سلام بر محمد و آلش، بهترین چیزی که قریحهٔ انسان می‌پذیرد و والاترین چیزی که قلب انسان به آن مایل می‌شود، علمی است که با آن، فهم کتاب خدا و معنای حدیث رسول الله روشن می‌گردد، چون کتاب و حدیث[۲] عاملِ هدایت مردم و سعادت دائمی آنان و وسیله‌ای برای تحصیل امور دینی و دنیوی است. بهترین علم در این جهت، علم اعراب (نحو) است که انسان را به سوی حقیقت و صواب هدایت می‌کند. در سال ۷۴۹ قمری در مکهٔ معظمه ـ که خداوند شرفش را افزون گرداند ـ کتابی در علم نحو تألیف کردم که با قواعد[۳] آن، مسائل تاریک[۴] روشن می‌گردید، اما آن نوشته‌ها مفقود شد و من مصیبت‌زده شدم ولی در سال ۷۵۶ قمری خداوند بر من منّت گذاشت و دوباره به مکّه برگشتم و تصمیم گرفتم در مجاورت بهترین شهر ـ مکّه معظّمه ـ باشم، لذا دامن همت را به کمر زدم و با جدیّت و بدون کسالت و سستی بار دوم تألیف کتاب را شروع کردم و این تألیف را بر بهترین استحکام و ترتیب نوشتم و با جست و جو، مسائل گره خوردهٔ علم نحو را با کلید دقت باز کردم و مسائل مشکل علم نحو را برای دانشجویان با قلم رسا روشن نمودم و آنها را به مسائل غلط آگاه کردم و وجه صحیح آن را بیان

---

۱. کلمه اما برای تأکید و تحصیل می‌آید، چون در اصل «مهما یك من شیء» بوده است که شرحش در کلمهٔ اما خواهد آمد، ولکن در این جا فقط برای تأکید است.

۲. حدیث مأخوذ از حدث و برای آن چندین معنا ذکر کرده‌اند و در اصطلاح به معنای قول و فعل معصوم است.

۳. الارجاء جمع رجاء مقصوراً به معنای ناحیه است.

٤. حالك از حلك، به معنای تاریک می‌باشد.

نمودم. پس، بر تو باد به کتابی که برای تهیهٔ آن باید بار سفر بر دوش کشید و بزرگ مردان در مقابلش زانوی ادب زده‌اند و به کتاب دیگر مراجعه نمی‌کنند، زیرا تألیف کتابی که هدف‌های مذکور را داشته باشد به هر قریحه‌ای بخشیده نشده است که بتواند مثل آن را بیاورد و هیچ نویسنده‌ای بر آن شیوه، کتابی منسجم نکرده است.

آن چه مرا به تألیف این کتاب وادار کرد این بود که قبلاً در علم نحو، جزوهٔ کوچکی به نام «الاعراب عن قواعد الاعراب» تألیف کرده بودم و چون مورد پسند خردمندان واقع شد و در میان طلاب مورد افاده و استفاده بود [کار تازه‌ام را آغاز کردم با این که آن‌چه در آن کتاب آوردم نسبت به آن چه نیاوردم مثل دانه در مقابل گلوبند بزرگ بلکه مثل قطره در مقابل دریا است. هان، من مباهات می‌کنم به تحقیقات و مسائلی که در سینه پنهان دارم و در هنگام تقریر مسائل، مفید واقع می‌شود و فواید را به ذهن‌ها نزدیک می‌کند.

مسائل آن در الفاظ سهله واقع شده است که به دست آوردن آن مانند گیاه التمام[۱] است که آسان به دست می‌آید در حالی که از انسان‌های خوش باطن و سالم از مرض حسد خواستارم در مواردی که قلم، طغیان کرده است و یا قدم لغزش نموده است مرا مورد بخشش قرار دهند، چون در مقابل آن مطالب مفید هم وجود دارد که مسائل متشتّت را به محل واحد بر می‌گرداند و مسائلی که از ذهن فرار کرده بدان برمی‌گرداند و باعث راحتی می‌شود.

من مطالب دور از ذهن را آن چنان نزدیک کردم که گویا شخص دور از نزدیک ندا می‌گردد. [اما] باید بدانید که اسب خوب گاهی سقوط می‌کند و شمشیر برّان گاهی از قطع کردن عاجز می‌شود و شعلهٔ آتش گاهی به خاموشی می‌گراید و این که انسان

---

۱. التمام نبت ضعیف لا یطول، مثال: «هو علی طرف التمام» برای چیزی آورده می‌شود که به دست آوردنش آسان باشد: اقرب الموارد.

محل نسیان و حسنات نابود کنندهٔ سیئات است. کدام انسان تمام سجایای او پسندیده است. پس اگر قابل شمارش باشد دلیل بر قلت است.

مباحث این کتاب در هشت باب است:

باب اول: تفسیر کلمات مفرده و ذکر احکام آنها.

باب دوم: تفسیر جمله‌هایی که مرکّب از کلمات مفرده می‌باشد و ذکر احکام و اقسام آنها.

باب سوّم: ذکر آن چه بین مفردات و جمله‌ها مردّد می‌باشد؛ یعنی ظروف، جار و مجرور.

باب چهارم: بیان احکام چیزهایی که به زبان مربوط می‌شود و ندانستن آن برای ادبا زشت می‌باشد.

باب پنجم: ذکر وجوهی که به واسطهٔ آنها بر شخص ادیب خلل وارد می‌کنند.

باب ششم: اموری که باید ادیبان از آنها پرهیز کنند، در حالی که آنها در میان مردم مشهور است.

باب هفتم: کیفیت اِعراب.

باب هشتم: ذکر قواعد کلّی‌ای که از آنها صور جزئی زیادی استخراج می‌شود و لازم است که فهمیده شوند.

اکثر کتاب‌هایی که در علم نحو نوشته شده طولانی است و با اندکی تأمل دریافتم که علت طولانی بودن آن سه امر است:

الف) کثرت تکرار مطالب. نویسندگان تألیف خود را بر اساس قواعد کلّی تنظیم نکرده‌اند، بلکه نظر آنان تکیه بر موارد جزئی است که لازمهٔ آن امر تکرار قواعد برای موارد جزئی است. در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

۱ـ در آیه ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * اَلَّذِينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيبِ﴾ در اعراب موصول ﴿الّذين﴾

سه وجه ذکر شده است: صفت برای متقین، وجه دوم منصوب به فعل مقدر ﴿مُتَّقِینَ﴾ و رفع بنا بر این که خبر مبتدای محذوف باشد ﴿هُمُ الَّذِینَ﴾. نظیر همین بحث را در آیه ﴿هُدیً وَبُشْریٰ لِلْمُؤْمِنِینَ * اَلَّذِینَ یُقِیمُونَ اَلصَّلاةَ﴾ و آیه ﴿هُدًی لِلْمُتَّقِینَ * اَلَّذِینَ...﴾ هم آورده‌اند و قواعد کلّی در هر سه مورد تکرار شده است.

۲ـ در آیهٔ ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ﴾ برای ضمیر **أنت** سه وجه ذکر کرده‌اند: ضمیر منفصل، مبتدا و تأکید برای اسم انّ. در آیه ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ﴾ هم در أنت وجه اول و سوم را ذکر کرده‌اند.

۳ـ در بارهٔ ضمیر متّصلی که اعراب داده شده، خلاف است که به اعتبار ماقبلش می‌باشد یا مابعدش و یا این که از ناحیه ماقبل و مابعد محلّی وجود ندارد و منقطع از آنها است. این خلاف را در جاهای متعددی تکرار کرده‌اند.

۴ـ در اسمی که بعد از **اذا** واقع می‌شود مثل: ﴿إِذَا اَلسَّمَاءُ اَنْشَقَّتْ﴾ و بعد از **ان** شرطیه مانند: ﴿وَإِنِ اَمْرَأَةٌ خافَتْ﴾ و بعد از ظرف مثل: ﴿أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ﴾ و بعد از **لو** همانند: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾ مورد اختلاف است که رفع اسم بنا بر ابتدا بودن است یا این که فاعل فعل محذوف است. این خلاف هم در جاهای مختلفی تکرار کرده‌اند. البته اسم بعد از ظرف در صورتی که فاعل باشد فاعل ظرف است، نه فاعل فعل مقدّر.

۵ـ در **ان** و **انّ** مفتوحتین، هنگامی که با صله خود مدخول حرف جر قرار می‌گیرند و حرف جر حذف می‌شود مثل: ﴿شَهِدَ اَللّٰهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾ در اصل **بأنه** بوده است و قوله تعالی ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ یُقاتِلُوكُمْ﴾ تقدیر بان یقاتلوکم بوده است. حال در این گونه موارد اختلاف است که **ان** و **انّ** با صله‌اش در محل جر است، مثل قول شاعر:

إذا قیل أيّ الناس شرّ قبیلة   أشارت كلیب بالأكفّ الأصابع

هر زمان گفته می‌شود کدام قبیله از مردم بدترین قبیله هستند آن زن اشاره می‌کند به سوی قبیلهٔ کلیب به انگشتان دست خود.

در اصل **الی کلیب** بوده و حرف جر ساقط شده و جرش باقی مانده است یا این که محلش بعد از حذف حرف جار نصب است؛ همان طوری که در قول شاعر آمده است:

لدن بهزّ الکفّ یعسل متنه   فیه عسل الطریق الثعلب

واژه **لدن** بر وزن **فلس** به معنای **لین** و **هزّ** به معنای لرزش و **یعسل**، مضارعِ عسل به معنای اضطراب است. یعنی آن نیزه چنان نرم است که به تکان دادن دست‌بندها به حرکت درمی‌آید؛ مثل اضطراب (دویدن) روباه که هنگام دویدن دو پای خود را به جای دو دست قرار می‌دهد. در این بیت کلمهٔ **طریق** در اصل **فی الطریق** بوده است که حرف جار (فی) حذف شده و **الطریق** منصوب گشته است و این اختلاف را در هر کجا که حرف جر حذف می‌شود ذکر می‌کنند.

۶ ـ در جواز عطف بر ضمیر مجرور، آن هم بدون اعادهٔ حرف جر، محل خلاف است که در مسائل جزئی تکرار می‌شود. هم چنین در عطف بر ضمیر مرفوع بدون فاصله آوردن ضمیر متصل مثل «انک و زید قائمان» خلاف در صور جزئی تکرار می‌شود. در موارد دیگری غیر از نمونه‌های مذکور نیز همین اختلاف و تکرار آن دیده می‌شود.

ب) در مطالبی وارد شده‌اند که مربوط به علم نحو نمی‌باشد. نمونهٔ آن در چند مورد ذیل ذکر می‌شود:

۱ ـ بحث در باره اشتقاق **اسم** است که آیا از **سمه** مشتق شده است که در اصل **وسم** بوده (همان طوری که کوفیون گفته‌اند) یا این که مأخوذ از **سموّ** استَ (چنان‌چه بصریون گفته‌اند) نحویون در بحث از ادلهٔ طرفین و ترجیح یکی از آنها را هم ذکر می‌کنند، در صورتی که بحث در اشتقاق کلمات مربوط به علم صرف است، نه علم نحو.

۲ ـ در باره سقوط **الف اسم** در **بسم الله** بحث کرده‌اند که باید در نوشتن هم قاعده ثابت بماند. در حالی که این بحث هم مربوط به علم نحو نمی‌باشد.

۳ـ بحث در الف **ذا** است که آیا زاید است (نظر کوفیون) یا منقلب از **یای** عین‌الفعل است بنا بر این که لام الفعل یاء محذوف باشد (دیدگاه بصریون)؟

۴ـ بحث دربارهٔ **باء** و **لام** جارّه است که چرا کسره داده شده‌اند.

۵ـ بعضی از نحویون هر گاه کلمه را ذکر می‌کنند مطالبی که مربوط به اعراب نیست را هم ذکر می‌کنند؛ مثلاً صیغهٔ جمع مکسر، تصغیر، تأنیث و تذکیر آن کلمه را می‌آورند با این که مربوط به علم لغت است، نه علم نحو.

ج) ذکر اعراب کلماتی که برای همه واضح است؛ مثل کلمهٔ فاعل، نایب فاعل، مبتدا، خبر، جار و مجرور، عاطف و معطوف. کسی که بیشتر از همه در این جهت مطالبی را آورده الحَوفی (منسوب به حوف ناحیه‌ای است در مصر) می‌باشد.

من از دو امر اخیر اجتناب کردم و به جای آنها چیزهایی را آوردم که بصیرت ناظرین را بیشتر می‌کند و باعث تمرین اذهان می‌گردد و آن دو عبارت از تنظیرات قرآن و شواهد شعری است. بعضی از مباحثات که در میان نحویون واقع شده است (مثل مسئله زنبوریّه) نیز بیان کرده‌ام. چون به نحو مطلوب، تصنیف کتاب به پایان رسید و ایراد معانی لطیفه در او ممکن شد همان چیزهایی شد که اراده کرده بودم و بر آن اعتماد داشتم، لذا نام این تصنیف را **مغنی للبیب عن کتب الاعاریب** گذاشتم.

خطاب من در این کتاب به دو طایفه است: آنهایی که در آموختن علم نحو مبتدی هستند و آنان که می‌خواهند به محکم‌ترین قواعد علم نحو دست یابند. از خدای متعال می‌خواهم تا مرا در بیان مطالب حق موفق بدارد و به من ثواب جزیل عنایت فرماید و از او عاجزانه مسئلت دارم تا قلم را از خطا و خطل (کلام طولانی) و کج فهمی و لغزش، مصون دارد. به درستی که خدا کریم‌ترین درخواست‌شدگان و عظیم‌ترین پناه آرزومندان و کفایت‌کنندهٔ من و نیکو وکیل من است.

الباب الاول:

في تفسير المفردات وذكر أحكامها

وأعني بالمفردات الحروف وما يتضمّن معناها من الأسماء والظروف، فإنّها المحتاجة إلى ذلك. وقد رتّبتها على حروف المعجم؛ ليسهل تناولها، وربّما ذكرت أسماء غير ذلك تلك وأفعالاً، لمسيس الحاجة إلى شرحها.

حرف الألف

أ

الألف المفردة تأتي على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً ينادى به القريب، كقوله:

أفــاطم مــهلاً بــعض هــذا التــدلّل (وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي)

ونقل ابن الخبّاز عن شيخه أنّه للمتوسّط، وأن الّذي للقريب «يا» وهذا خرق لإجماعهم.

والثاني: أن تكون للاستفهام، وحقيقته طلب الفهم، نحو «أزيد قائم؟» وقد أجيز الوجهان في قراءة الحرميّين و حمزة ﴿أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ ٱللَّيْلِ﴾[1] وكون الهمزة فيه للنداء هو قول الفرّاء، ويبعده أنّه ليس في التنزيل نداء بغير «يا» ويقربه سلامته من دعوى المجاز؛ إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته، ومن دعوى كثرة الحذف؛ إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام: أمّن هو قانت خير أمِ هذا الكافر؟ أي المخاطب بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً﴾[2] فحذف شيئان: معادل الهمزة، والخبر. ونظيره في حذف المعادل قول أبي ذؤيب الهذلي:

---

١. الزمر (٣٩) الآية ٩.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٨.

دعـاني إليـها القـلب إنّـي لأمـره سميع، فما أدري أرشدٌ طلابها؟

تقديره: أم غيّ. ونظيره في مجيء الخبر كلمة «خير» واقعة قبل أم: ﴿أَفَمَنْ يُلْقىٰ فِي النّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ القِيامَةِ﴾[1] ولك أن تقول: لا حاجة إلى تقدير معادل في البيت، لصحّة قولك: «فما أدري هل طلابها رشد»، وامتناع أن يؤتى لـ«هل» بمعادل. وكذلك لا حاجة في الآية إلى تقدير معادل، لصحّة تقدير الخبر بقولك: «كمن ليس كذلك». وقد قالوا في قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ﴾[2]، إنّ التقدير: «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحّدوه» ويكون ﴿وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكاءَ﴾[3] معطوفاً على الخبر على التقدير الثاني وقالوا: التقدير في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ ٱلعَذابِ يَوْمَ القِيامَةِ﴾[4] أي كمن ينعم في الجنّة، وفي قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوٓءُ عَـمَلِهِ فَـرَآهُ حَسَناً﴾[5] أي كمن هداه الله، بدليل قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْـدِي مَـنْ يَشاءُ﴾[6] أو التقدير: ذهبت نفسك عليهم حسرة، بدليل قوله تعالى ﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَراتٍ﴾[7] وجاء في التنزيل موضع صرّح فيه بهذا الخبر وحذف المبتدأ، على العكس ممّا نحن فيه، وهو قوله تعالى ﴿كَمَنْ هُوَ خالِدٌ فِي ٱلنّارِ وَسُقُوا ماءً حَمِيماً﴾[8] أي أمّن هو خالد في الجنّة يسقى من هذه الأنهار كمن هو خالد في النار. وجاءا مصرّحاً بهما على الأصل في قوله تـعالى: ﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُـوراً يَمْـشِي بِـهِ

---

۱. فصلت (٤١) الآية ٤٠.

۲. الرعد (١٣) الآية ٣٣.

۳. الأنعام (٦) الآية ١٠٠.

٤. الزمر (٣٩) الآية ٢٤.

٥. فاطر (٣٥) الآية ٨.

٦. فاطر (٣٥) الآية ٨.

۷. فاطر (٣٥) الآية ٨.

۸. محمد (٤٧) الآية ١٥.

فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي ٱلظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[١]، ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ﴾[٢].

والألف أصل أدوات الاستفهام، ولهذا خصّت بأحكام:

أحدها: جواز حذفها، سواء تقدّمت على «أم» كقول عمر بن أبي‌ربيعة:

بدا لي منها معصم حين جمّرت وكفٌّ خضيبٌ زيّنت ببنان

فو الله ما أدري وإن كنت دارياً بسبعٍ رمين الجمر أم بثمان؟

أراد: أبسبع، أم لم تتقدّمها كقول الكميت:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب ولا لعباً منّي، وذو الشيب يلعب؟

أراد: أو ذو الشيب يلعب؟ واختلف في قول عمر بن أبي ربيعة:

ثمّ قالوا: تحبّها؟ قلت: بهراً عدد الرمل والحصى والتراب

فقيل: أراد «أتحبّها؟» وقيل: إنّه خبر، أي أنت تحبّها، ومعنى «قلت: بهراً»: قلت: أحبّها حبّاً بهرني بهراً، أي غلبني غلبة، وقيل: معناه: عجباً.

وقال المتنبيّ:

أحيا، وأيسر ما قاسيت ما قتلا والبين جار على ضعفي وما عدلا

أحيا: فعل مضارع والأصل أأحيا؟ فحذفت همزة الاستفهام، والواو للحال، والمعنى أتعجب من حياته، يقول: كيف أحيا وأقل شيئاً قاسيته قد قتل غيري؟ والأخفش يقيس ذلك في الاختيار عند أمن اللبس، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾[٤] في المواضع الثلاثة، والمحققون على أنّه خبر، وأن

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٢٢.

٢. محمد صلى الله عليه وآله (٤٧) الآية ١٤.

٣. الشعراء (٢٦) الآية ٢٢.

٤. الأنعام (٦) الآية ٧٨.

مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنّه مبطل، فيحكي كلامه ثم يكرّ عليه بالإبطال بالحجة. وقرأ ابن محيصن ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾[1] وقال عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام: «وإن زنى وإن سرق؟» فقال: «وإن زنى وإن سرق».

الثاني: أنّها ترد لطلب التصوّر نحو «أزيد قائم أم عمرو؟»، ولطلب التصديق نحو «أزيد قائم؟» و«هل» مختصّة بطلب التصديق نحو «هل قام زيد؟» وبقية الأدوات مختصّة بطلب التصوّر نحو «من جاءك؟ وكم مالك؟ وما صنعت؟ وأين بيتك؟ ومتى سفرك؟».

الثالث: أنّها تدخل على الإثبات كما تقدم، وعلى النفي نحو ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[2] ﴿أَوَ لَمّا أَصابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ﴾[3] وقوله:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلدٌ إذا ألاقي الذي لاقاه أمثالي؟

ذكره بعضهم وهو منتقض بأم، فإنّها تشاركها في ذلك، تقول: أقام زيد أم لم يقم؟

الرابع: تمام التصدير بدليلين: أحدهما: أنّها لا تذكر بعد أم التي للإضراب كما يذكر غيرها، لا تقول: أقام زيد أم أقعد، وتقول: أم هل قعد. والثاني: أنّها إذا كانت في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثمّ قدّمت على العاطف تنبيهاً على أصالتها في التصدير، نحو ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا﴾[4] ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾[5] ﴿أَثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾[6] وأخواتها تتأخّر عن حروف العطف، كما هو قياس جميع أجزاء الجملة المعطوفة نحو ﴿وَكَيْفَ

---

١. يس (٣٦) الآية ١٠.
٢. الشرح (٩٤) الآية ١.
٣. آل‌عمران (٣) الآية ١٦٥.
٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٥.
٥. الحج (٢٢) الآية ٤٦.
٦. يونس (١٠) الآية ٥١.

تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آياتُ اَللّٰهِ﴾[١] ﴿فَأَيْنَ تَذهَبُونَ﴾[٢]، ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[٣]، ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلّا القَوْمُ الفاسِقُونَ﴾[٤]، ﴿فَأَيُّ اَلفَرِيقَيْنِ﴾[٥]، ﴿فَما لَكُمْ فِي اَلْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾[٦]. هذا مذهب سيبويه والجمهور، وخالفهم في ذلك جماعة أولهم الزمخشري فزعموا أنّ الهمزة في تلك المواضع في محلّها الأصلي، وأنّ العطف على جملة مقدّرة بينها وبين العاطف، فيقولون التقدير في ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾[٧]، ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ اَلذِّكْرَ صَفْحاً﴾[٨]، ﴿أَفَإِن ماتَ أَوْ قُتِلَ اَنْقَلَبْتُمْ﴾[٩]، ﴿أَفَما نَحْنُ بِمَيِّتِينَ﴾[١٠]: أمكثوا فلم يسيروا في الارض، أنهملكم فنضرب عنكم الذكر صفحاً، أتؤمنون به في حياته فإن مات أو قتل انقلبتم، أنحن مخلّدون فما نحن بميّتين. ويضعف قولهم ما فيه من التكلّف، وأنّه غير مطّرد في جميع المواضع. أمّا الأوّل، فلدعوى حذف الجملة، فإن قوبل بتقديم بعض المعطوف فقد يقال: إنه أسهل منه؛ لأنّ المتجوّز فيه على قولهم أقلّ لفظاً، مع أنّ في هذا التجوّز تنبيهاً على أصالة شيء في شيء، أي أصالة الهمزة في التصدير. وأمّا الثاني، فلأنّه غير ممكن في نحو ﴿أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ﴾[١١] وقد جزم الزمخشري في مواضع بما يقوله الجماعة، منها قوله في ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ اَلْقُرىٰ﴾[١٢] إنّه عطف على

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ١٠١.

٢. التكوير (٨١) الآية ٢٦.

٣. الأنعام (٦) الآية ٩٥.

٤. الأحقاف (٤٦) الآية ٣٥.

٥. الأنعام (٦) الآية ٨١.

٦. النساء (٤) الآية ٨٨.

٧. الحج (٢٢) الآية ٤٦.

٨. الزخرف (٤٣) الآية ٥.

٩. آل‌عمران (٣) الآية ١٤٤.

١٠. الصافات (٣٧) الآية ٥٨.

١١. الرعد (١٣) الآية ٣٣.

١٢. الأعراف (٧) الآية ٩٧.

﴿فَأَخَذناهُمْ بَغْتَةً﴾[1] وقوله في ﴿أَإِنّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ آباؤُنا الأَوَّلُونَ﴾[2] فيمن قرأ بفتح الواو: إن ﴿آباؤُنا﴾[3] عطف على الضمير في ﴿مَبْعُوثُونَ﴾[4] وإنه اكتفى بالفصل بينهما بهمزة الاستفهام، وجوّز الوجهين في موضع، فقال في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّٰهِ يَبْغُونَ﴾[5]: «دخلت همزة الإنكار على الفاء العاطفة جملة على جملة ثمّ توسّطت الهمزة بينهما. ويجوز أن يعطف على محذوف تقديره: أيتولّون، فغير دين الله يبغون».

فصل

قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي فترد لثمانية معان:

أحدها: التسوية، وربّما توهّم أنّ المراد بها الهمزة الواقعة بعد كلمة «سواء» بخصوصها، وليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أبالي» و «ما أدري» و «ليت شعري» ونحوهن. والضابط أنّها الهمزة الداخلة على جملة يصحّ حلول المصدر محلّها نحو ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[6] ونحو «ما أبالي أقمت أم قعدت» ألا ترى أنّه يصحّ: سواء عليهم الاستغفار وعدمه، وما أبالي بقيامك وعدمه.

والثاني: الإنكار الإبطالي وهذه تقتضي أن مّا بعدها غير واقع، وأنّ مدّعيه كاذب، نحو ﴿أَفَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ المَلائِكَةِ إِناثاً﴾[7]، ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ البَناتُ

---

١. الأعراف (٧) الآية ٩٥.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ٤٧ و ١٠١.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٤٨.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٤٧.

٥. آل‌عمران (٣) الآية ٨٣.

٦. المنافقون (٦٣) الآية ٦.

٧. الإسراء (١٧) الآية ٤٠.

وَلَهُمُ ٱلبَنُونَ﴾[١] ﴿أَفَسِحْرٌ هٰذا﴾[٢]، ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾[٣]، ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾[٤] ﴿أَفَعَيِينا بِالخَلْقِ ٱلأَوَّلِ﴾[٥]. ومن جهة إفادة هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفياً، لأنّ نفي النفي إثبات، ومنه ﴿أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكافٍ عَبْدَهُ﴾[٦] أي الله كافٍ عبده، ولهذا عطف ﴿وَضَعْنا﴾[٧] على ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[٨] لما كان معناه: شرحنا، ومثله ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوىٰ * وَوَجَدَكَ ضالاًّ فَهَدىٰ﴾[٩]، ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابِيلَ﴾[١٠] ولهذا أيضاً كان قول جرير في مدح عبد الملك:

ألستم خير من ركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح

مدحاً، بل قيل: إنّه أمدح بيت قالته العرب، ولو كان على الاستفهام الحقيقي لم يكن مدحاً ألبتة.

والثالث: الإنكار التوبيخي، فيقتضي أنّ ما بعدها واقع وأنّ فاعله ملوم نحو ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾[١١]، ﴿أَغَيْرَ ٱللّٰهِ تَدْعُونَ﴾[١٢]، ﴿أَإِفْكاً آلِهَةً دُونَ اللّٰهِ

---

١. الصافات (٣٧) الآية ١٤٩

٢. الطور (٥٢) الآية ١٥.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ١٩.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٥. ق (٥٠) الآية ١٥.

٦. الزمر (٣٩) الآية ٣٦.

٧. الشرح (٩٤) الآية ٢.

٨. الشرح (٩٤) الآية ١.

٩. الضحى (٩٣) الآية ٦ و ٧.

١٠. الفيل (١٠٥) الآية ٢ و ٣.

١١. الصافات (٣٧) الآية ٩٥.

١٢. الأنعام (٦) الآية ٤٠.

تُرِيدُونَ﴾[1] ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرانَ﴾[2]، ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً﴾[3]، وقول العجاج:

أطرباً وأنت قنّسريّ   والدهر بالإنسان دوّاريّ؟

أي أتطرب وأنت شيخ كبير؟

والرابع: التقرير، ومعناه حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به. تقول في التقرير بالفعل: أضربت زيداً؟ وبالفاعل: أأنت ضربت زيداً؟ وبالمفعول: أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك في المستفهم عنه. قوله تعالى ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هـٰذا﴾[4] محتمل لإرادة الاستفهام الحقيقي بأن يكونوا لم يعلموا أنّه الفاعل، ولإرادة التقرير بأن يكونوا قد علموا، و لايكون استفهاماً عن الفعل ولا تقريراً به، لأنّ الهمزة لم تدخل عليه، ولأنّه عليه الصلاة والسلام قد أجابهم بالفاعل بقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هـٰذا﴾[5].

فإن قلت: ما وجه حمل الزمخشري الهمزة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[6] على التقرير؟

قلت: قد اعتذر عنه بأن مراده التقرير بما بعد النفي، لا التقرير بالنفي، والأولى أن تحمل الآية على الإنكار التوبيخي أو الإبطالي، أي ألم تعلم أيّها المنكر للنسخ.

والخامس: التهكّم، نحو ﴿أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا﴾[7].

---

۱. الصافات (۳۷) الآية ۸٦.
۲. الشعراء (۲٦) الآية ۱٦٥.
۳. النساء (٤) الآية ۲۰.
٤. الأنبياء (۲۱) الآية ٦۲.
٥. الأنبياء (۲۱) الآية ٦۳.
٦. البقرة (۲) الآية ۱۰٦.
۷. هود (۱۱) الآية ۸۷.

والسادس: الأمر، نحو ﴿أَأَسْلَمْتُمْ﴾[١] أي أسلموا.

والسابع: التعجّب، نحو ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[٢].

والثامن: الاستبطاء، نحو ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[٣].

وذكر بعضهم معاني أخر لا صحّة لها.

تنبيه

قد تقع الهمزة فعلاً، وذلك أنّهم يقولون «وأى» بمعنى وعد، ومضارعه يئي بحذف الواو لوقوعها بين ياء مفتوحة وكسرة، كما تقول: وفى يفي، وونى يني، والأمر منه (إه)، بحذف اللام للأمر وبالهاء للسكت في الوقف. وعلى ذلك يتخرج اللغز المشهور وهو قوله:

إنّ هند المليحة الحسناء   وأي من أضمرت لخلّ وفاء

فإنّه يقال: كيف رفع اسم إنّ وصفته الأولى؟ والجواب: أنّ الهمزة فعل أمر، والنون للتوكيد، والأصل إينّ بهمزة مكسورة، وياء ساكنة للمخاطبة، ونون مشدّدة للتوكيد، ثمّ حذفت الياء لالتقائها ساكنة مع النون المدغمة كما في قوله:

لتقرعنّ عليّ السّنّ من ندم   إذا تذكّرت يوماً بعض أخلاقي

وهند: منادى مثل ﴿يوسف أعرض عن هذا﴾[٤]. والمليحة نعتٌ لها على اللفظ كقوله:

يا حكم الوارث عن عبدالملك.

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ٢٠.

٢. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٣. الحديد (٥٧) الآية ١٦.

٤. يوسف (١٢) الآية ٢٩.

والحسناء: إما نعت لها على الموضع كقول مادح عمر بن عبدالعزيز رضي الله تعالى عنه:

يعود الفضل منك على قريش　　وتفرج عنهم الكرب الشّدادا

فما كعب بن مامة وابن سعدى　　بأجود منك يا عمر الجوادا

وإمّا بتقدير أمدح، وإمّا نعت المفعول به محذوف، أي عدي يا هند الخلّة الحسناء، وعلى الوجهين الأوّلين فيكون إنّما أمرها بإيقاع الوعد الوفي من غير أن يعيّن لها الموعود. وقوله «وأي» مصدرٌ نوعيٌّ منصوب بفعل الأمر، والأصل: وأياً مثل وأيِ‌من، ومثله ﴿فَأَخَذْناهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾[1]. وقوله «أضمرت» بتاء التأنيث محمول على معنى من مثل «من كانت أمّك؟».

باب اول در باره تفسیر کلمات مفرده و ذکر احکام آنها می‌باشد که مربوط به علم نحو است؛ مثل حذف ذکر اعراب و... مراد از کلمات مفرده، حروف و اسمایی است که متضمّن معنای حرف می‌باشد و نیز اسماء ظرف مثل **اذا** و **اذ** و مانند آن. به این سبب است که این‌گونه اسما نیاز به تفسیر و بیان احکام دارند و ترتیب آنها بر حسب ترتیب حروف معجم (نقطه‌دار) قرار دادیم که از باب تغلیب بر تمام بیست و هفت حرف اطلاق می‌شود.

در کتاب صحاح آمده است: «العجم النقط بالسواد»؛ حروف معجم به معنای حروف نقطه دار است. بعضی العجم را به معنای ابهام می‌دانند و چون نقطه، ابهام را از بین می‌برد، معجم گفته شده است. از باب افعال می‌باشد که در این جا برای ازاله آمده است، فقوله: «اعجمت الحرف ای ازلت عنه الابهام». همان طوری که باب تفعیل هم گاهی برای ازاله می‌آید یقال «قشرت الجوز ای ازلت عن لبّها القشر».

---

۱. القمر (٥٤) الآية ٤٢.

گاهی باید اسما و افعال دیگری هم شرح دهیم؛ چنان چه در جای خود ذکر می‌شود؛ قوله: «حرف الالف المفرده»؛ این بابِ حروف و کلمات مفرده است که اولین حرف آنها **الف** است و مراد از آن همزه است. از آن جا که در اول کلمه واقع می‌شود و امّا در نزد اهل فن همیشه ساکن و در وسط کلمه واقع می‌گردد. و عامهٔ مردم از اولین حرف هجا به الف تعبیر می‌کنند، لذا مصنف هم تعبیر به **الف** کرده است.

وقتی **الف** مجرّد از حروف دیگر باشد برای دو وجه می‌آید:

۱ ـ حرف ندا که منادا نزدیک باشد؛ مثل قول امرء القیس:

أفـاطم مــهلاً بـعض هـذا التـدلّلي   وإن كنت قد أزعمت صرماً فاجملي

یعنی ای فاطمه مهلت بده بعد از ناز و غمزه و اگر در قطع رابطه با من ثابت هستی پس عمل نیکو انجام بده.

فاطم ترخیم شدهٔ **فاطمه** و **مهلاً** مفعول مطلق است که فعلش حذف گردیده است ای **امهلی مهلاً**. و **تدلل** مصدر باب **تفعل** مأخوذ از **دلل** به معنای کرشمه وناز کردن است **أزعمت** ای **أثبتّ** و **الصرم** به معنای **القطع** است.

در این شعر همزه برای ندای قریب آمده است. ابن خباز از استاد خود نقل کرده است که **الف** برای ندای متوسط و **یا** برای ندای قریب می‌آید، ولکن این مخالف اجماع است.

۲ ـ برای استفهام است. جایی برای استفهام حقیقی به کار می‌رود که شخص درصدد طلب فهم باشد و مجازی آن هم برای اهداف دیگری مثل توبیخ، انکار و اقرار آورده می‌شود. همزه برای تمام اقسام آن می‌آید و جمله «وحقیقة طلب الفهم» استفهام حقیقی است؛ مانند «زید قائم» و در آیهٔ شریفه **﴿أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيْلِ﴾**[1] در

---

۱. الزمر (۳۹) الآية ۹.

قرائت حرمیّین[1] (نافع و ابن کثیر که منسوب به حرم هستند) و حمزة که مَن را به تخفیف خوانده‌اند در همزه هر دو وجه جایز است[2] و چون هر ندایی که در قرآن کریم آمده با یاء است، لذا قول فراء بعید به نظر می‌رسد که برای ندا باشد. از سوی دیگر چون استفهام حقیقی از طرف خداوند محال است و حتماً باید استفهام مجازی اراده شود، وجه دوم (برای ندا باشد) رجحان دارد، چون معنای حقیقی ندا اراده شده است. دلیل دیگر بر رحجان وجه دوم این که نیاز به حذف ندارد و بدون آن هم معنا تمام است، به خلاف وجه اول که لازم می‌آید از آیه دو چیز حذف شده باشد: ۱ـ خبر من (خیرٌ) و تقدیر «أمن هو قائم خیرٌ». ۲ـ معادل همزه که «ام هذا الکافر» باشد. دلیل محذوف بودن «ام هذا الکافر» جمله «تمتّع بکفرك» می‌باشد. فعل امر خطاب به کافر و این خطاب قبل از «أمن هو» ذکر شده است: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً إِنَّكَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ * أَمَّنْ هُوَ ...﴾؛ یعنی سبب کفر خود اندک زمانی لذت بردار، حتماً از اصحاب نار می‌باشی.

نظیر این آیه در جهت حذف معادل همزه، قول ابی ذویب هذلی است:

دعـاني إليـه القلب إنّي لأمـره ‌‌ ‌‌ سميع فما أدري أرشد طلابها

مرا دعوت کرد قلب من به سوی اسماء در حالی که او را مطیعم و نمی‌دانم که آیا طلب او رشد است.

در این شعر معادل همزه محذوف، تقدیر ام غیّ می‌باشد. دلیل این که خبر محذوف در آیه کلمه خیرٌ هست که قبل از کلمه ام آمده این آیهٔ می‌باشد: ﴿أَفَمَنْ يُلْقىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾؛ آیا کسی که در آتش می‌افتد بهتر است، یا آن که می‌آید و ایمن از عذاب می‌باشد.

---

۱. نافع مدنی و ابن کثیر مکی است، حرم مکه و مدینه.

۲. قول فراء این است که برای نداء است، صحیح.

در این آیه که نظیر آیهٔ مورد بحث است خبر **من** (خیر) صریحاً ذکر شده است.

و ممکن است در شعر ابی ذویب معادلی برای همزه در نظر گرفته نشود، زیرا همزه صلاحیت دارد برای هر یک از استفهام تصدیقی و تصوری و استفهام تصدیقی احتیاج به معادل ندارد و چون قرینه‌ای بر تعین استفهام تصوری نیست می‌توانیم تصدیقی را اراده کنیم، زیرا صحیح است که گفته شود: «هل طلابها رشد»؛ یعنی به جای همزه، **هل** آورده شود که مختص استفهام تصدیقی است. همین احتمال در آیه **﴿أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ...﴾** نیز وجود دارد. پس در آیه هم احتیاج به تقدیر معادل نیست. بنابراین خبر **مَن** «خیر» در تقدیر گرفته نمی‌شود بلکه باید جمله «کمن لیس کذلك» را در تقدیر بگیریم. موارد دیگری هم برای این تقدیر در آیات شریفه ذکر شده است؛ مانند: **﴿أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ﴾** گفته‌اند خبر **أفمن** جمله «کمن لیس کذلك» است و احتمال دیگر این که خبر محذوف، جمله «لم یوحدوه» باشد و جمله «وجعلوا لله شرکاء» بر محذوف عطف گردد.

در آیه **﴿أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ ٱلعَذابِ يَوْمَ القِيامَةِ﴾** گفته‌اند: خبر مبتداء (أفمن)، «کمن ینعم فی الجنّه» است؛ چنان چه در آیه **﴿أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ﴾** جمله «کمن لیس کذلك» و هم چنین در آیهٔ **﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً﴾** گفته‌اند: تقدیر «کمن هداه الله» می‌باشد پس خبر (به دلیل تتمّه آیه **﴿فَإِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾**؛ به درستی که خدا هدایت و گمراه می‌کند کسی راکه بخواهد.) محذوف است.

احتمال دیگر این که جمله «ذهبت نفسك علیهم حسرةً» خبر مبتدا (أفمن) باشد، به دلیل این که همین جمله در آخر آیه ذکر شده است. البته در قرآن کریم آیاتی آمده است (نظیر آیهٔ مذکور) که بر عکس، خبر ذکر شده و مبتدا محذوف است؛ مثل آخر آیه پانزدهم سورهٔ محمد ﷺ **﴿كَمَنْ هُوَ خالِدٌ فِي ٱلنّارِ وَسُقُوا ماءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُمْ﴾**؛ مَثَل کسی که همیشه در آتش و به آب جوشی سیراب می‌شود و امعائش قطعه قطعه

می‌شود.

در اول آیه، خلود مؤمنین در جنت و اوصاف بهشت ذکر شده و سپس خبر مبتدا حذف شده است «أفمن کان خالداً فی الجنة». در بعضی از موارد که نظیر ما نحن فیه است، به مبتدا و خبر تصریح شده است، البته بنابر اصلی که باید هر دو مذکور باشد؛ مثل آیهٔ **﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَـهُ نُـوراً يَمْشِي بِـهِ فِي‌ٱلنّـاسِ كَـمَنْ مَـثَلُهُ فِي ٱلظُّلُماتِ﴾**؛ آیا کسی که مرده باشد او را زنده کنیم و نوری برای وی قرار دهیم کـه در میان مردم با آن نور راه خود را ادامه دهد مثل کسی است که در ظلمات باشد.

در این آیه مبتدا جمله «أفمن کان» و خبرش «کمن کان» است که هر دو ذکر شده‌اند.

هم چنین در آیهٔ **﴿أَفَمَنْ كانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ﴾**؛ آیا کسی که بر بیّنه خدایی باشد مثل کسی است که اعمال زشت خود را خوب می‌بیند.

در این آیه هم مبتدا و خبر هر دو ذکر شده است.

مختصات همزه

اصل در ادوات استفهام، **همزه** است و دارای احکـام مـخصوصی است کـه سـایر حروف استفهام آنها را ندارد، از جمله:

۱. وقتی بعد از همزه **ام** باشد حذف آن جایز است که در این صورت همزه برای استفهام تصوری می‌آید. هم چنین اگر بعدش **ام** نباشد.

مثال اول: قول شاعر عمر بن ابی‌ربیعه:

بـدا لي مـنها مِـعصم حـين جـمّرت ... و کـفّ خـضيب و زيّـنت بِـبنان

فـوالله مـا أدری وإن کـنت دارياً ... بسـبع رمـين الجـمر أم بـثمان

یعنی ساق دست آن زن برای من ظاهر شد که مشغول رمی جمره بود و هم چنین کف دست حنا زدهٔ او که به سر انگشتان زینت داده شده بود.

پس قسم به خدا که نمی‌دانم و اگر چه در صدد دانستن بودم که آیا به هفت ریگ جمره کرد یا به هشت ریگ.

بدا فعل ماضی به معنای ظهر و **مِعصم**، یعنی ساق دست و **جمرت** فعل ماضی از باب تفعیل است. **بِنان** یعنی بند انگشت و **أدری** متکلّم وحده فعل مضارع به‌معنای أعلم و داری اسم فاعل به همان معنا است. **رمین** جمع مؤنّث ماضی است.

در این شعر همزه استفهام بر سبع حذف شده و کلمه **ام** بعد او آمده است: «أبسع ام بثمان».

مثال دوم: شعر کمیت است:

طربتُ وما شوقي إلى البيض أطرب   و لالعباً منيّ و ذوالشيب يلعب

یعنی به طرب آمدم نه برای شوق به زنان زیبای سفید و نه به سبب بازی کردن و آیا صاحب موی سفید بازی می‌کند.

طربت فعل ماضی متکلّم، **ما** نافیه، **شوق** مصدر مضاف به یاء متکلّم، **البیض** جمع بیضاء، **لَعِب** مصدر و **شَیب** سفیدی مو است.

در این شعر همزه استفهام از **ذوالشیب** حذف شده است، بدون این که بعد از آن أم ذکر شود. این شعر را در ضمن قصیده‌ای که در مدح اهل بیت رسول الله سروده ذکر کرده است.

البته در شعر ابن ابی ربیعه اختلاف است که آیا جمله **تحبها** استفهام است که همزه در او حذف شده یا این که جمله خبریه است:

ثم قالوا: تحبّها قلتُ بهراً   عدد الرمل والحصی والتراب

گفتند که ثریا را دوست داری؟ گفتم دوست می‌دارم او را یک نوع دوستی که غالب شده است مرا غالب شدنی به عدد ریگ‌ها و رمل‌ها.

تحبّها فعل مضارع، و ضمیر هاء به ثریا بر می‌گردد که در اول قصیده ذکر شده، **بهراً**

مصدر مفعول مطلق، **حصیٰ** بر وزن عطیٰ به معنای ریگ.

بعضی گفته‌اند: **تحبّها** استفهام است و همزه او حذف شده است (أتحبّها) و برخی می‌گویند: خبر برای مبتدای محذوف است. «قلت بهراً» یعنی «أحبّها حباً» «بهرنی بهراً» یعنی «غلبنی غلبةً» عده‌ای گفته‌اند: **بهراً** به معنای عجباً می‌باشد.

شاعر دیگر به نام احمد بن الحسین مشهور به متنبّی گفته است:

أحيا وأيسر ما قاسيت ما قتلا　　　والبين جار على ضعفي وما عدلا

آیا زنده هستم در حالی که آسان‌ترین چیزی را که تحمل می‌کنم این که روزگار غیر مرا کشته است و حال آن که جدایی هم بر ناتوانی من جفا می‌کند و عدالت نمی‌کند.

این شعر را درباره تعجب از زندگانی خود و فراق محبوبش سروده است.

أحیا متکلم وحده فعل مضارع، همزه استفهام محذوف است و جمله استفهامیه برای تعجب آمده است و **ایسر** افعل التفضیل بوده از یسر گرفته شده است، به معنای سهل و آسان، **ما** موصوله، **قاسیت** ماضی به معنای تحمل کردن، **البین** به معنای فراق و دوری، **جار** فعل ماضی به معنای جور و ظلم.

در این شعر همزه استفهام از جمله **أحیا** حذف شده است. **واو** قبل ایسر، **واو** حال است و معنای شعر، تعجب از زندگانی است.

اخفش، حذف همزه را قیاسی می‌داند، یعنی حذف آن را در حال اختیاری هم جایز می‌داند. لذا در آیه ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ﴾؛ ایامی که موسی عليه السلام در دستگاه فرعون بود نعمتی بود که خدا منت گذاشته بود، گفته است: در اصل این طور بوده است: «أتلك نعمة تمنّها عليّ»؛ آیا آن ایام نعمتی بود که تو بر من منت گذاشتی. پس همزه بدون ضرورت حذف شده است. هم چنین در آیه ﴿هٰذا رَبِّي﴾ (قول حضرت ابراهیم در هنگام طلوع خورشید و ماه و ستاره) گفته است: در اصل «أهذا ربّی» بوده است که جمله استفهام انکاری است و در این آیه هم همزه بدون ضرورت حذف شده

است. لكن برخی از مفسرين آن را جمله خبريّه می‌دانند، يعنی حضرت ابراهيم در حال مدارا كردن با خصم است و به خصم خود انصاف می‌دهد و كلام باطلش را قبول می‌كند و سپس با حجت و برهان ادعای او را باطل می‌نمايد و می‌گويد: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾.

در مورد آيه شريفه ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ...﴾ دو قرائت وجود دارد: ذكر همزه ﴿أَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ و بدون همزه ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ كه قرائت ابن محيص است و طبق اين قرائت همزه محذوف است.

نيز در حديث رسول خداﷺ كه خطاب به جبرئيل گفت: «وان زنا وان سرق» در اصل «أو ان زنی أو ان سرق» بوده و همزه حذف شده است، زيرا جبرئيل در جواب گفت: «ان زنی و ان سرق». در اين حديث پيامبر دربارهٔ مؤمنينی كه داخل جنّت می‌شوند سؤال فرمود، يعنی اگر زنا كند و اگر دزدی نمايند؟ كه حتماً با كلمه همزه اطلاق می‌شود و جبرئيل هم در جواب گفت: اگر چه زنا و دزدی نمايند.

حديث مذكور از طريق اهل سنت نقل شده است و من اصل حديث را نيافتم. شايان توجه است كه همزه محذوفه در آيه ﴿أَأَنْذَرْتَهُمْ...﴾ همزه تسويه است كه مصنف از باب استناص بر حذف همزه آن را آورده است. و نيز در حديث احتمال دارد كه همزه با مدخول خود حذف شده باشد و تقدير: «يدخل الجنة وان زنی وان سرق». پس اين دو مورد نمی‌تواند دليلی بر حذف همزه باشد. به همين جهت در آخر ذكر شده است.

۲. همزه صلاحيت هر يک از استفهام تصوری و تصديقی را دارد به خلاف ساير ادوات كه مختص به يكی از آنها می‌باشد.

مراد از استفهام تصوری اين است كه متكلم وقوع فعل را می‌داند و لكن نمی‌داند كه آن فعل بر چه كسی واقع شده است و يا كسی كه فعل بر او واقع شده است را

می‌شناسد ولکن نسبت به آن فعل جاهل است.

مثال اول: «أزید قائم أم عمرو».

مثال دوم: «أزید قائم أم قاعد».

گاهی موضوع و محمول را می‌داند و لکن متعلقات فعل را نمی‌داند؛ مثل: «أزید قائم فی الدار أم فی المسجد». لذا جایز است که با کلمه **ام** بین افراد تردید قرار دهد.

مراد از استفهام تصدیقی هم این است که متکلم به اصل نسبت جاهل باشد. لذا جایز نیست که کلمه **ام** بعدش آورده شود؛ مثل: «أزید قائم»، یعنی جایی که به موضوع و محمول جاهل باشد و لذا استفهام از اصل مطلب می‌کند، نه از تعین یکی از آنها.

اما سایر ادوات استفهام؛ مثل **هل** فقط در استفهام تصدیقی استعمال می‌شود؛ مانند: «هل قام زید». بقیه ادوات هم مخصوص استفهام تصوری می‌باشند؛ مثل: «من جائك» که متکلم علم به آمدن دارد و لکن فاعل برای او مجهول است و لذا در جواب گفته می‌شود: «زید» و «ما صنعت» استفهام به کلمه **ما** است در جایی که فعل برای او مجهول باشد. در جواب گفته می‌شود: اکرمتهٔ استفهام به **کم** مثل «کم مالك» در جایی است که مقدار مال مجهول باشد، ولذا در جواب گفته می‌شود «الف دینار» هم چنین استفهام به **این**؛ مثل: «این بیتك» در جایی است که مکان مجهول باشد.

قابل توجه است که بعضی از حروف استفهام ویژهٔ استفهام از جهت مخصوص می‌باشد مثل **این** و **متیٰ** که مخصوص مکان و زمان است.

۳. همزه صلاحیت دارد که بر جمله مثبت داخل شود؛ چنان چه در مثال‌های قبلی ذکر شد. به علاوه بر جمله منفی هم داخل می‌شود؛ مثل: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾؛ آیا سعهٔ صدر به تو ندادیم. و آیهٔ ﴿أَوَ لَمَّا أَصابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ﴾ در این دو آیه، همزه بر جمله «لم نشرح» و «لمّا اصابتکم» داخل شده است. هم چنین در قول قیس بن ماسوح مشهور به مجنون و لیلی که درباره لیلی گفته است:

ألا اصطبار لسلمىٰ أم لها جلد   إذا ألاقىٰ الذي لاقاه أمثالي

آیا صبر برای لیلی حاصل نمی‌شود و یا این که برای او شکیبایی هست در وقتی که ملاقات کنم آن چیزی (مرگ) را که امثال من او را ملاقات می‌کند.

همزه در **الا اصطبار** برای استفهام، **لا** نافیه و **اصطبار** مصدر باب افتعال است که چون فاء الفعل صاد است، تاء تبدیل به **طاء** شده به معنای تحمل صبر. در بعضی از نسخه‌ها به جای سلمیٰ لیلی نوشته شده است. **الاقی** فعل مضارع، **الذی** موصول و کنایه از مرگ است، **الجلد** بر وزن فلس به معنای صبر می‌باشد.

در این شعر هم همزه استفهام بر نفی داخل شده است ولکن **ام** استفهامیه نیز بر نفی داخل می‌شود مثل «قام زید ام لم تقم» پس این امر نقض می‌شود و در جواب این نقض گفته شده است که ام در اصل برای استفهام وضع نگردیده و بحث در این‌جا کلماتی است که در اصل برای استفهام وضع شده باشد.

۴. تمام التصدیر است؛ یعنی اگر بر کلمه‌ای وارد شود که صدر طلب است باز هم در صدر قرار می‌گیرد، به خلاف سایر ادوات استفهام که در این مورد صدر نشین نیستند، به دو دلیل:

دلیل اول این که همزه بعد از **ام** اضراب واقع نمی‌شود، پس گفته نمی‌شود: «قام زید ام أقعد عمر»، زیرا جمله «قعد عمرو» جمله مستقلی است و ذکر همزه بعد از **ام** آن را از صدارت می‌اندازد، به خلاف سایر ادوات استفهام که صحیح است گفته شود: «قام زید ام هل قعد عمرو».

دلیل دوم این که اگر همزه در جمله‌ای واقع شود که به واو یا به حرف دیگری از ادوات عطف معطوف باشد، بر حرف عطف مقدم می‌شود؛ مثل آیه ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا﴾ و آیه ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾ و هم چنین ﴿أَثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾. در این سه مورد همزه بر حرف عطف: واو، فاء و ثمّ مقدم شده است، ولی بقیه حروف استفهام مطابق قیاس

بعد از حرف عطف ذکر می‌شوند، زیرا قیاس در جمله معطوف این است که با تمام اجزایش از جمله حرف استفهام بعد از حرف عطف ذکر شود؛ مثل ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آياتُ اللّٰهِ﴾ ﴿فَأَيْنَ تَذهَبُونَ﴾ و در آیهٔ ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ یا ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إلّا القَوْمُ الفاسِقُونَ﴾ یا ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾.

در این هفت آیه حروف عاطفه (واو، فاء) بر حرف استفهام (کیف، این، انّی، هل، ایّ، ما) مقدم شده‌اند.

البته آن چه گفته شد مذهب سیبویه و جمهور نحویون است، ولی برخی مثل زمخشری مخالفت کرده‌اند. آنها گمان کرده‌اند که همزه هم مانند سایر حروف استفهام است و باید مؤخّر از حرف عطف ذکر شود و در مثال‌های ذکر شده نیز قائل به تأویل شده‌اند و در آیاتی مثل ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا﴾ گفته‌اند: بین همزه و واو عاطفه جمله‌ای مقدر است که جمله معطوف عطف بر آن می‌باشد و تقدیر «أمكثو تلم يسيروا» جملهٔ «لم يسيروا» است که بدون همزه عطف بر أمكثو شده است. در آیه دوم نیز بین فاء و جمله معطوفه (فنمهلكم) عبارت: «أنمهلكم فنضرب عنهم الذكر» تقدیر گرفته‌اند؛ یعنی آیا به شما مهلت می‌دهیم پس ذکر را از شما منصرف می‌کنم.

در آیهٔ سوم نیز جمله «نؤمن به فی حیاته فان مات او قتل» تقدیر گرفته‌اند. خلاصه این که جمله معطوف عطف بر جمله مقدر است و همزه استفهام داخل بر جمله مقدر می‌باشد، پس همزه بر حروف عطف مقدم نشده است.

لکن قول آنان به دو سبب تضعیف می‌شود:

۱ ـ تقدیر گرفتن جمله، موجب تکلف و زحمت است و هیچ فایده‌ای هم ندارد، زیرا بدون تقدیر هم معنا صحیح است.

۲ ـ تقدیر جمله در همه جا ممکن نیست.

توضیح این که در موارد تقدم همزه بر حرف عطف باید یکی از دو امر را مرتکب

شویم: یا این که همزه بر حرف عطف مقدم باشد که خلاف قیاس است ولکن مشهور قائل به جوازند تا صدارت همیشگی همزه محفوظ بماند و یا این که جمله معطوف علیه را در تقدیر بگیریم تا بتوانیم کلام را مطابق قیاس گردانیم. در این جا ارتکاب امر اول آسان‌تر از تقدیر گرفتن جلمه است، زیرا ارتکاب امر اول که بنابر قول سیبویه در آن مجاز و خلاف اصل رفتار شده، از نظر تعداد حروف کمتر است، چون همزه بر خلاف اصل (مجاز) واقع شده است. اما امر دوم (جمله در تقدیر گرفته شود) ارتکاب مجاز بیشتری می‌باشد، چون جمله کاملی به طور مجاز استعمال شده است. منظور مصنف از عبارت «المتجوزون فیه» ضمیر فیه به تقدیم همزه بر می‌گردد و مراد از تجوز، ارتکاب خلاف اصل است.

اما سبب دوم (عدم امکان تقدیر در همه جا) در آیه شریفه ﴿أَفَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ﴾ تقدیر جمله امکان ندارد و لذا زمخشری در چند مورد به طور یقین اعتراف به قول جمهور کرده است؛ از جمله آیه شریفه ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرىٰ﴾ که گفته است: جمله مذکور عطف بر جمله ﴿فَأَخَذناهُمْ بَغْتَةً﴾ می‌باشد و در آیه ﴿أَإِنّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ آباؤُنا الأَوَّلُونَ﴾ دو قرائت وجود دارد: ۱ـ سکون واو (أو آبائنا)؛ ۲ـ فتح واو.

بنابراین قرائت همزه استفهام و واو عطف که جمله را عطف بر ضمیر مبعوثون می‌کند، جواب از سؤال مقدر است، چون عطف بر ضمیر متصل (واو جمع) جایز نیست مگر این که ضمیر منفصل آورده شود؛ یعنی باید گفته شود: «مبعوثون هم أو آبائنا».

جواب این که در این جا همزه استفهام بین معطوف و معطوف علیه فاصله انداخته است، پس احتیاجی به ضمیر فصل نیست، ولی اشکال دیگری وجود دارد، چون در این صورت عطف جمله بر مفرد لازم می‌آید.

به هر حال زمخشری در این آیه و آیه قبل نظر جمهور را اختیار کرده است، زیرا

جمله معطوف‌علیه را تقدیر نگرفته است و در آیه سیزده آل عمران: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّٰهِ يَبْغُونَ﴾ دو وجه را جایز دانسته است:

۱. قول جمهور که گفته‌اند: همزه استفهام انکاری داخل بر فاء عاطفه می‌شود و این جمله را بر جمله ﴿فَأُولـٰئِكَ هُمُ ٱلفاسِقُونَ﴾ عطف کرده است.

۲. این که عطف بر جملهٔ محذوفی است که بعد از همزه در تقدیر گرفته می‌شود: «أيتولون فغير دين الله يبغون».

فصل

گاهی همزه از معنای استفهام حقیقی خارج می‌شود و برای هشت معنای دیگر می‌آید که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. تسویه. کسانی که گمان کرده‌اند تسویه فقط بعد از کلمه سواء می‌آید صحیح نیست، زیرا همزه تسویه همان طوری که بعد از سواء می‌آید بعد از جمله «ما ابالی»، «ما ادری»، «لیت شعری» و نظیر اینها هم می‌آید.

قاعده کلی در همزه تسویه این است که اگر بر جمله‌ای داخل شود باید بتوانیم آن جمله را با همزه به مصدر برگردانیم؛ مثل ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَـهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ و «ما ابالی أقمت ام قعدت». در این دو مثال می‌توانیم جمله اول را به «سواء علیهم الاستغفار» و عدمه و جمله دوم را به «ما ابالی بقیامك و بقعودك» برگردانیم.

۲. انکار ابطالی. به مقتضای این معنا مابعد همزه واقع نشده و مدعی آن دروغ‌گو است؛ مثل آیه ۲۹ اسراء:

﴿أَفَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالبَنِـينَ وَٱتَّـخَذَ مِنَ ٱلْمَلائِكَةِ إِناثاً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِـيماً﴾؛

آیا شما را به فرزندان پسر برگزیده است و فرشتگان را دختر خویش قرار داده است؟ این گفتار، گناهی بزرگ است.

در این آیه همزهٔ **فاصفاكم** برای انکار آمده و مدعی آن کاذب است. هم چنین در آیهٔ: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ * وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾؛ از مشرکین بپرس که آیا دختران برای خدا است و پسران برای شما؟ همزه «ألربّك» برای انکار آمده است.

در آیات ﴿أَفَسِحْرٌ هٰذا﴾، ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾، ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾ و آیهٔ ﴿أَفَعَيِينا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ نیز همزه برای انکار آمده است. پس مراد این است که قرآن سحر نیست، خلقت خود را شاهد نبودید، دوست نداشتن خوردن مرده و نفی عجز خداوند از خلقت اول است.

بنابراین اگر جمله‌ای بعد از همزه اثبات باشد به سبب دخول همزه نفی بر آن، ثابت می‌شود؛ همان طوری که در مثال‌ها نیز ذکر شد. حال اگر همزه بر جمله منفی داخل شود، اثبات آن ثابت می‌شود؛ مثل ﴿أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكافٍ عَبْدَهُ﴾ که معنای اثبات کفایت خدا را می‌رساند، چون انکار نفی را می‌رساند و نفی در نفی، اثبات می‌شود. لذا عطف جمله مثبت بر جمله منفی‌ای که همزهٔ انکار بر او داخل شده باشد؛ مثل آیهٔ ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ جملهٔ وضعنا مثبت است و بر جمله ألم نشرح عطف شده است، چون دخول همزه انکار، نفی او را مثبت کرده است. نیز مانند: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوىٰ * وَوَجَدَكَ ضالاًّ فَهَدىٰ﴾ که جملهٔ «فوجدك ضالاً» بر جمله منفی عطف شده است. هم چنین در آیهٔ ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابِيلَ﴾ جمله «وارسل عليهم» بر جملهٔ «لم يجدك» عطف شده است. به همین جهت (استفهام انکاری در نفی، اثبات است) شعر جریر که در مدح عبدالملک سروده، مدح او به حساب می‌آید؛ بلکه گفته شده است که غلو در مدح است:

ألستم خير من ركب المطايا   وأندى العالمين بطون راح

آیا نیستید بهترین کسی که سوار بر چهارپایان تندرو شده است و بخشنده‌ترین مردم عالم که به باطن دست بخشش می‌گردید.

مطایا جمع مطیّه به معنای مرکب تندرو، **اندی** افعل‌التفضیل و از ندا گرفته شده است به معنای باران نرم و مراد از آن بخشش است، **بطون** جمع بطن و **راح** جمع راحه است.

در این شعر همزهٔ **ألستم** برای انکار آمده و جمله منفی را مثبت کرده است؛ یعنی «انتم خیر من رکب...» البته اگر همزه استفهام حقیقی باشد افادهٔ مدح نخواهد کرد.

۳. انکار توبیخی. به این معنا که فعل بعد از همزه واقع شده است ولی فاعل آن به سبب دخول همزه توبیخ می‌شود؛ مثل آیهٔ: ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾ حکایت از قوم ابراهیم﴿ع﴾ است که با دست خود چوب را می‌تراشیدند و به جای خدا عبادت می‌نمودند که به واسطهٔ دخول همزه، سرزنش می‌شوند. در آیهٔ ﴿أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُونَ﴾؛ آیا غیر خدا را می‌خوانند، هم به واسطهٔ همزه سرزنش می‌شوند. نیز در سورهٔ صافات ﴿أَإِفْكاً آلِهَةً دُونَ اللّٰهِ تُرِيدُونَ﴾ افك به معنای کذب است؛ یعنی آیا از راه دروغ، خدایانی غیر خدای یکتا را اراده کرده‌اید. لذا خداوند آنها را سرزنش می‌کند. در آیهٔ ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرانَ﴾؛ آیا شما مجامعت با مردان را انجام می‌دهید، نیز با دخول همزه سرزنش شده‌اند. همین طور در سورهٔ نساء برای کسانی که وحی را بهتان می‌شمارند، چنین سرزنش شده‌اند: ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً﴾. در شعر عجّاج نیز آمده:

أطرباً وأنت قنّسريّ   والدهر بالإنسان دواريّ؟

آیا طرب می‌کنی ای نفس در حالی که پیرمرد هستی و روزگار، تغییر دهنده حالات انسان است.

همزه در **أطرباً** برای استفهام توبیخی است. **طرباً** مفعول مطلق برای فعل مقدر (أتطرب طرباً)، **قنّسريّ** (به کسر قاف و تشدید و کسر نون) به معنای شیخ کبیر (روزگار) است. **دواری** صیغهٔ مبالغه می‌باشد.

در این شعر همزه برای استفهام توبیخی آمده است.

۴. تقریری. معنای آن این است که متکلم با همزه استفهام مخاطب را وادار به اقرار و اعتراف چیزی می‌کند که در نزد مخاطب ثابت است. نکته قابل توجه این است که همیشه آن چه از مخاطب استفهام می‌شود لازم است جواب داده شود، پس مخاطب باید به آن اقرار نماید که آن هم با استفهام تحقق می‌یابد.

باید دانست که منظور از اقرار، گاهی اقرار به اصل فعل، موقعی به فاعلی و زمانی هم به مفعول است و هر کدام که منظور باشد باید بعد از همزه قرار گیرد. مثال اول: «أضربت زیداً» در این مثال اقرار گرفتن از اصل فعل است ولذا فعل (ضربت) بعد از همزه آمده است.

مثال دوم: «أأنت ضربت زیداً» که منظور اقرار گرفتن فاعل است و اصل فعل را مخاطب قبول داشته باشد. مثال سوم: مخاطب فعل فاعل را قبول داشته باشد ولی منکر مفعول باشد: «أزیداً ضربت». این قاعده فقط مخصوص استفهام تقریری نیست بلکه در استفهام حقیقی هم می‌آید؛ یعنی مستفهم عنه همیشه بعد از همزه ذکر می‌شود؛ مثل آیهٔ **﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذا بِآلِهَتِنا یا إِبْراهِیمُ * قالَ بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هٰذا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ﴾** که درباره حضرت ابراهیم است هنگامی که بت‌ها را شکسته بود.

در این آیه در بارهٔ معنای همزه دو احتمال است:

۱. این که برای استفهام حقیقی از فاعلِ فعل باشد و این در صورتی است که قوم نمرود جاهل به اصل فعل نباشند ولکن فاعل برای آنها نامعلوم باشد.

۲. استفهام تقریری باشد؛ یعنی آنها به فعل فاعل جاهل نبودند ولی بنای اقرار از حضرت ابراهیم را داشتند. در این صورت هم مثل صورت اول هدف، اقرار گرفتن از فاعل را داشته‌اند، چون فاعل بعد از همزه واقع شده است، نه فعل (فعلت)، زیرا

مخاطب به اصل فعل اقرار داشته است، لذا در جواب گفته: بل فعله کبیرهم ایها المنکر.

قابل توجه است که زمخشری استفهام در آیهٔ شریفه: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ را بر استفهام تقریری حمل کرده است، ولی مورد اشکال است.

توضیح مطلب این که وی استفهام در این آیه را تقریری دانسته است. در این صورت «مقر به» باید فعل منفی باشد، چون بعد از همزه واقع شده و اقرار مخاطب به «لم نعلم» می‌باشد. اما خود زمخشری جواب داده و عذر خواسته است که منظور اقرار به مابعد حرف نفی است، اما چون جوابش صحیح نیست و خارج از قاعده می‌باشد، مصنّف (ابن هشام) فرموده است: بهتر است که همزه بر استفهام توبیخی یا انکار ابطالی حمل شود و لازمه توبیخ، ابطال است: «الم تعلم ایها المنکر للنسخ انّ الله علی کلّ شیء قدیر».

٥ . تهکّم. برای تهکّم چند معنا ذکر شده است: ١. استهزاء؛ ٢. شدت غضب و ٣. اظهار ندامت بر امری.

حال ممکن است به سبب همزه، هر سه معنایی که ذکر شد در نفس متکلم ابراز گردد؛ یعنی غضب و ندامت، همراه با استهزا باشد؛ مانند آیه: ﴿قالُوا يا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا﴾؛ قوم شعیب از روی غضب و استهزاء گفتند: ای شعیب! آیا نمازت تو را امر می‌کند که عبادت آبای ما را ترک نمایی؟

٦ . امر. مثل آیهٔ بیستم آل عمران: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾؛ به اهل کتاب و مردم عرب بگو اسلام بیاورید.

٧ . تعجب. همزه به این معنا در این آیه آمده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً﴾؛ آیا نمی‌بینی پروردگارت چگونه سایه را به اطراف می‌کشاند و اگر بخواهد ساکن قرار می‌دهد.

۸ . استبطاء. باب استفعال مأخوذ از بطیء به معنای کندی نشان دادن است؛ مثلاً آیه: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾؛ آیا وقت آن نرسیده است آنهایی که ایمان آورده‌اند قلبشان خاشع گردد.

همزه «ألم يأن» برای ابراز کندی مؤمنین آمده است. برای همزه غیر از آن چه ذکر شد معانی دیگر هم گفته شده است که صحّت ندارد.

تذکر

همزه گاهی فعل امر حاضر واقع می‌شود که از «وءی» گرفته شده است. ثلاثی مجرد از باب «فعَلَ» یفعِل (به فتح عین در ماضی و کسرش در مضارع). حرف واو فاء الفعل است و در مضارع حذف می‌شود، چون بین کسره عین و یاء مفتوحه واقع شده است؛ همان طور که می‌گویی: «وقی یقی» و «ولیٰ یلی». در امر حاضر **یاء** حرف علّه که در آخر فعل است به جزمی ساقط می‌شود.

پس فقط عین الفعل (همزه) باقی می‌ماند و در «وقی یقی» فقط ق و در «ولی یلیٰ» **لِ** (فعل امر) باقی می‌ماند و هنگام وقف، **هاء** سکته به همزه ملحق می‌شود (إه). بر همین وجه است لغز (به ضمّ لام و فتح غین) به معنای معمیٰ در شعر:

إنّ هـند المـليحة الحسـناء   وأي من أضمرت لخلٍّ وفاء

البته ای هند که با ملاحت و جمال هستی وعده بده به کسی که وفای دوستان را در دل پنهان داشته باشد.

انّ فعل امر می‌باشد که مؤکد به نون تأکید است و در اصل **أی** بوده است. **هند** منادا و حرف ندا حذف شده است. **مليحه** بر وزن شريفه، مأخوذ از ملح، صفت هند است. **حسناء** بر وزن حمراء مؤنّث حسن، **من** موصوله و **اضمرت** صله موصول و **الخل** (به کسر خاء) به معنای دوست است. **وفاء** مفعول اضمرت می‌باشد؛ یعنی وعده بده.

برخی خیال کرده‌اند که **ان** در این شعر از حروف مشبهة بالفعل است و می‌گویند: چگونه **انّ** اسم خود (هند) را همراه صفتش رفع داده است! جواب این که **ان** فعل امر است و در صل **أیّـن** (مؤکد به نون تأکید) است، یاء ضمیر مخاطب به سبب التـقای ساکنین حذف شده است که بین نون مدغمه و یاء ساکنه قرار دارد؛ چنان چه در قول تأبط شر آمده است:

لتقرعنّ علـيّ السّـنّ مـن نـدم　　　　إذا تذكّرت يوماً بعض أخلاقي

هر آینه سر انگشتان را از روی پشیمانی بر دندان می‌کوبی، هر زمان که به خـاطر مـی‌آوری بعضی از اخلاق نیک مرا.

لتقرعنّ فعل مضارع و لام قسم بر او داخل شده است و در اصل **لتقرعین** بوده است، نون تأکید ثقیله به آخرش درآمده و یاء مخاطب حذف گردیده است و کسره دلالت بر حذف آن می‌کند **قرع** به معنای کوبیدن است. **السنّ** (به کسر سین) بـه مـعنای دنـدان، مفعول است.

یاء مخاطب در جمله **لتقرعنّ** (فعل مضارع و مؤکد به نون تأکید) به جهت التقای ساکنین افتاده است.

در شعر قبل **هند** منادا بود و حرف ندا حذف شده بود؛ چنان چه در آیهٔ **﴿أَعْرِضْ عَنْ هٰـذا﴾** که در اصل «یا یوسف» بوده حرف ندا حذف شده است و **ملیحه** صفت هند بوده و مرفوع است؛ مثل قول شاعر: «یا حکم الوارث عن عبدالملك» که مـنادا مـوصوف الوارث شده است.

در **الحسناء** سه وجه است: ۱. صفت باشد و اعراب موضع منادا (نصب) را داشـته باشد بنابر مفعولیت؛ یعنی «ادعو هنداً» مثل قول جریر در مدح عمران‌بن عبدالعزیز:

يعود الفضل مـنك عـلى قـريش　　　　وتـفرج عـنهم الكـرب الشّـدادا

فما كعب بن مامة وابن سـعدى　　　　بأجـود مـنك يـا عـمر الجـوادا

برمی‌گردد فضل از تو بر قریش و غم اندوه آنان از بین می‌رود و نیست کعب‌بن مامه و ابن سعدی بهتر از تو در بخشندگی ای عمر!

یعود فعل و الفضل فاعل، **منك** جار و مجرور حال از فضل است و **الكرب** جمع كربه، **شداد** (به کسر شین) جمع شدید. کعب بن مامه شخصی بود که بر تشنگی صبر می‌کرد و آب را به دیگری می‌داد و سرانجام از تشنگی مرد. ابن سُعدی نام اویس بن حارثه طایی است که در کرم و بخشش معروف بوده است.

در این شعر منادا به **الجواد** صفت آورده شده است و صفت تابع منادا است و منصوب می‌باشد.

۲. منصوب باشد به تقدیر فعل مدح؛ یعنی «امدح حسناء» بر این اساس جمله معترضه می‌باشد که بین فعل (انْ) و مفعول مطلق (وأی) واقع شده است.

۳. صفت برای مفعول فعل امر (انْ)، یعنی خلّه باشد: «ان یا هند خـلّةً الحسـناء»؛ وعده بده ای هند دوستی نیکویی را. شعر دوم (وای من اضمرت لخلّ وفاء) نیز دلیل بر اضمار مفعول است. بنابر احتمال اول و دوم که «مفعول به» در تقدیر گرفته نشد امر به ایقاع وعده است بدون این که موعود تعیین شود و اما در احتمال سوم مفعول (خلّه) ذکر شده است و «وای» مفعول مطلق است که بیان نوع می‌کند و در اصل منصوب است (وأیاً).

مثل آیهٔ: ﴿فَأَخَذْناهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ در این آیه مفعول مطلق (اخذ) بیان نوع می‌کند. در این شعر فعل **ضمرت** را به تاء تأنیث آورده است با این که فعل به مؤنث مجازی (من) نسبت داده شده است ولکن معنای **من** مؤنث حقیقی (امرئه) است؛ چنان چه در جمله «من كانت امك» به نصب ام بنابر این که خبر كانت باشد و اسم كانت ضمیری است که به من بر می‌گردد و به لحاظ معنای مؤنث حقیقی است.

آ (بامدّ)

حرف لنداء البعيد، وهو مسموع، لم يذكره سيبويه، وذكره غيره.

آ حرف ندا است و برای ندای دور استعمال می‌شود؛ چون در این صورت صدا کشیده می‌شود و به شخص دور می‌رسد. و سیبویه آن را ذکر نکرده است و لکن دیگران در تعداد حروف ندا آ را ذکر کرده‌اند.

أيا

حرف كذلك، وفي الصحاح أنه حرف لنداء القريب والبعيد، وليس كذلك، قال الشاعر:

أيا جبلى نعمان بالله خلّيا ‌ ‌ ‌ نسيم الصبا يخلص إلى نسيمها

وقد تبدل همزتها هاء، كقوله:

فأصاخ يرجو أن يكون حيّاً ‌ ‌ ‌ ويقول من فرح هيا ربّاً

أيا حرف نداست و در کتاب صحاح اللغة آمده است: برای ندای قریب و بعید می‌آید. ولی این قول صحیح نیست بلکه فقط برای ندای بعید آورده می‌شود. شاعر گفته است:

أيا جبلى نعمان بالله خلّيا ‌ ‌ ‌ نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها

أيا حرف ندا، **جبلى** تثنیهٔ جبل و منادی، **نعمان** (بر وزن سکران) نام شخصی می‌باشد، اما در این جا مراد وادی نعمان است که بین طائف و عرفات قرار دارد. **خليا** تثنیه امر حاضر به معنای ترک می‌باشد. **نسیم** باد ملایم است.

شاهد ما در **ايا** است؛ يعنى اين حرف ندا در بعيد استعمال شده است، چون منادا دو كوه است كه در مكان دور واقع است. گاهى همزهٔ اولش تبديل به «هاء» مى‌شود.

مثل قول شاعر:

فـأصاخ يـرجـو أن يكـون حـيّاً ويـقول مـن فـرج هـيا ربّـاً

راعى استماع كرد، چوپان اميد داشت صداى باران باشد پس مى‌گفت چه كسى فرج مى‌دهد اى پروردگارا

فأصاخ فعل ماضى و **حيا** بر وزن عصا به معناى باران و مراد صوت بـاران است و **هياء** حرف ندا است كه بر سر ربّ داخل شده است.

أجلْ

بسكون اللام ـ حرف جواب مثل نعم، فيكون تصديقاً للمخبر، وإعلاماً للمستخبر، ووعداً للطالب، فتقع بعد نحو «قام زيد» ونحو «أقام زيد؟» ونـحو «أضـرب زيـداً» وقيّد المالقي الخبر بالمثبت، والطلب بغير النهي، وقيل: لا تجيء بعد الاستفهام، وعن الأخفش: هي بعد الخبر أحسن من نعم، ونعم بعد الاستفهام أحسـن مـنها، وقـيل: تختص بالخبر، وهو قول الزمخشري وابن مالك وجماعة، وقال ابن‌خروف: أكثر مـا تكون بعده.

أَجَلْ به سكون اللام و فتح جيم، حرف جواب است؛ مثل «نعم»: پس اگر متكلم در حال خبر دادن باشد با گفتن اجل تـصديق مـى‌شود و اگـر در حـال اسـتخبار بـاشد، مخاطب با اين كلمه از اثبات «مستفهم عنه» خبر مى‌دهد؛ مثل اين كه بگويند: «هل جاء زيد» و در جواب گفته شود: «اجل هو قائم». حال اگر متكلم در حال طلب باشد با اجل وعده داده مى‌شود. او مى‌گويد: «اضرب زيد» در جواب گفته مى‌شود: «اجل»؛ يـعنى

امر تو امتثال مى‌شود. يكى از علماى نحو (مالقى) گفته است: **اجل** فقط در جمله خبريّهٔ مثبت جواب واقع مى‌شود، نه در جمله خبريه منفى و در طلب هم زمانى كه به فعل امر باشد به كار مى‌رود و در جمله نهى جواب واقع نمى‌شود. بعضى گفته‌اند: بعد از جمله استفهام هَم جواب واقع نمى‌شود. اخفش گفته است: واقع شدن **اجل** بعد از جمله خبريّه بهتر از جواب واقع شدن نعم است ولكن قرار گرفتن **نعم** در جمله استفهاميه سزاوارتر از كلمه اجل مى‌باشد. عده‌اى هم مى‌گويند: در جواب جمله خبريّه تنها اجل جواب واقع مى‌شود (اين قول زمخشرى، ابن مالك و ديگران است) و در جمله استفهام و طلب به طور كلى جواب واقع نمى‌شود و ابن‌خرّوف گفته است: اكثر موارد استعمال **اجل** جواب از جمله خبريّه است.

إذَنْ

فيها مسائل:

الاولى: في نوعها، قال الجمهور: هي حرف، وقيل: اسم، والأصل في «إذن أكرمك» إذا جئتني أكرمك، ثم حذفت الجملة، وعوّض التنوين عنها، وأضمرت أن، وعلى القول الأول، فالصحيح أنها بسيطة، لا مركبة من إذ وأن، وعلى البساطة فالصحيح أنها الناصبة، لا أن مضمرة بعدها.

المسألة الثانية: في معناها، قال سيبويه: معناها الجواب والجزاء، فقال الشلوبين: في كل موضع، وقال أبو علي الفارسي: «في الأكثر، وقد تتمحّض للجواب، بدليل أنه يقال لك: أحبّك، فتقول: إذن أظنك صادقاً؛ إذ لا مجازاة هنا ضرورة» انتهى.

والأكثر أن تكون جواباً لإن أو لو ظاهرتين أو مقدّرتين فالأول كقوله:

لئن عاد لي عبد العزيز بمثلها وأمكنني منها إذا لا أُقيلها

وقول الحماسي:

لو كنت من مازنٍ لم تستبح إبلي | بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشرٌ خشنٌ | عند الحفيظة إن ذو لوثةٍ لانا

فقوله «إذن لقام بنصري» بدلٌ من «لم تستبح» وبدل الجواب جواب، والثاني نحو أن يقال: آتيك، فتقول: «إذن أكرمك» أي: إن أتيتني إذن أكرمك، وقال الله تعالى: ﴿ماٱتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ﴾[١] قال الفرّاء: حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدرة، إن لم تكن ظاهرة.

المسألة الثالثة: في لفظها عند الوقف عليها، والصحيح أن نونها تبدل ألفاً، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب، وقيل: يوقف عليها بالنون؛ لأنّها كنون لن وإن، روي عن المازني والمبرد. وينبني على الخلاف في الوقف عليها خلاف في كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف، وكذا رسمّت في المصاحف، والمازني والمبرد بالنون، وعن الفرّاء إن عملت كتبت بالألف، وإلّا كتبت بالنون، للفرق بينها وبين إذا، وتبعه ابن خرّوف.

المسألة الرابعة: في عملها، وهو نصب المضارع، بشرط تصديرها، واستقباله، واتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو بلا النافية، يقال: آتيك، فتقول «إذن أكرمك» ولو قلت «أنا إذن» قلت «أكرمك» بالرفع، لفوات التصدير، فأمّا قوله:

لا تتركنّي فيهم شطيرا | إنّي إذن أهلك أو أطيرا

فمؤوّل على حذف خبر إنّ؛ أي إني لا أقدر على ذلك، ثم استأنف ما بعده، ولو قلت «إذن يا عبد الله» قلت: «أكرمك» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا، وأجاز ابن‌عصفور الفصل بالظرف، وابن بابشاذ الفصل بالنداء وبالدعاء، والكسائي وهشام الفصل‌بمعمول الفعل، والأرجح حينئذٍ عند الكسائي النصب، وعند هشام الرفع، ولو قيل لك «أحبّك» فقلت «إذن أظنّك صادقاً» رفعت؛ لأنّه حال.

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٩١.

تنبیه

قال جماعة من النحويين: إذا وقعت إذن بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان، نحو ﴿وَإِذاً لايَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلّا قَلِيلاً﴾[1]، ﴿فَإِذاً لا يُؤْتُونَ ٱلنّاسَ نَقِيراً﴾[2] وقرئ شاذاً بالنصب فيهما، والتحقيق أنّه إذا قيل: «إن تزرني أزرك وإذن أحسن إليك» فإن قدرت العطف على الجواب جزمت وبطل عمل إذن لوقوعها حشواً، أو على الجملتين جميعاً جاز الرفع والنصب لتقدّم العاطف، وقيل: يتعين النصب؛ لأنّ ما بعدها مستأنف، أو لأنّ المعطوف على الأوّل أوّل.

ومثل ذلك «زيد يقوم وإذن أحسن إليه» إن عطفت على الفعلية رفعت، أو على الاسمية فالمذهبان.

إِذَنْ

احکام مربوط به آن در چند مسئله بیان می‌شود:

مسئله اول: آیا اسم است یا حرف؟ جمهور گفته‌اند: حرف است و برخی گفته‌اند: اسم است، به دلیل این که مثال «إذن أكرمك إذا جئتني أكرمك بوده است که جمله جئتني حذف شده و به جای آن تنوین در آخرش آمده است و در جمله «اکرمك» که جواب اذن می‌باشد **ان** مصدریه مقدر است که فعل را به تقدیر مصدر می‌برد و آن مصدر فاعل **وقع** قرار می‌گیرد، پس جواب شرط، جمله فعلیه است نه جمله اسمیه و تقدیر آن «اذا جئنی وقع اکرامك» می‌باشد و اگر گفته شود: «اکرامك» مبتدا و «وقع» خبرش و جمله، جواب جملهٔ اسمیّه خواهد بود و در این صورت احتیاج به دخول فاء ندارد.

---

۱. الإسراء (۱۷) الآية ۷٦.

۲. النساء (٤) الآية ٥٣.

پس قائلين به اسم بودن **اذن** آن را مركب از **اذا** و تنوين مى‌دانند. اما آنهايى كه **اذن** را حرف مى‌دانند، بنابر قول صحيح، بايد بسيط باشد و در اين صورت خودش نصب مى‌دهد نه اين كه بعدش **إن** مقدر باشد.

مسئله دوم: معناى اذن. بايد توجه داشت كه گاهى جمله احتياج به جواب دارد؛ مثل جمله استفهاميه، قسم و شرطيه كه احتياج به جزا دارد و معناى جزا عملى است كه در مقابل شرط مى‌آيد و معناى شرط را تمام مى‌كند. فرق بين جواب و جزا اين است كه جواب براى هر جمله‌اى كه نياز داشته باشد مى‌آيد و جزا فقط براى شرط آورده مى‌شود. معناى **اذن** در اصطلاح سيبويه، هم براى جزا است وهم براى جواب. شلوبين[1] (عمر بن محمد بن عمر بن عبدالله اراذى الاشبلى اندلسى) گفته است كه در همه جا مى‌آيد، ولى فارسى گفته: در اكثر جاها چنين است و گاهى براى جواب مى‌آيد بدون اين كه معناى جزا دارا باشد؛ مثلاً «أحبّك»؛ دوست دارم تو را و در جواب گفته مى‌شود: «اذن أظنّك صادقاً» در اين مثال فقط جواب است [انتهى كلام فارسى].

بيشتر اوقات جواب **لو** و **إن** شرطيه واقع مى‌شود كه گاهى ظاهر است و گاهى مقدر. مثال اول: قول شاعر:

لإن عاد لي عبد العزيز بمثلها ... وأمكنني منها إذا لا أقيلها

قسم خوردم كه هر آينه اگر عبدالعزيز گفته خود را اعاده كند سؤال كن از حاجات خود و با آن وعده مرا با قدرت گرداند پس گفتهٔ او را فسخ نخواهم كرد.

لام قسم بر سر إن شرطيه داخل شده است، **عاد** فعل ماضى و مراد از عبدالعزيز برادر عبدالملك است (فرزندان مروان) و ضمير **بمثلها** به كلام عبدالعزيز برمى‌گردد كه به شاعر گفته بود. «اقيلها» متكلّم وحده (مضارع اقاله).

---

۱. معروف بالشلوبين بفتح شين و ضم لام و سكون لام و كسر باء و سكون ياء بعدش نون (متوفى ٦٤٥).

در این شعر **اذن** جواب **ان** شرطیه قرار گرفته است.

مثال دوم: قول شاعر:

لو كنت من مازنٍ لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

إذن لقام بنصري معشرٌ خشنٌ عند الحفيظة إن ذو لوثةٍ لانا

شاعر این شعر را هنگامی سروده است که بنی‌شیبان سی رأس شتر از او غارت کرده بودند و لذا شعر او از نوع حماسی است و از قبیله مازن (قبیله‌ای از بنی تمیم) طلب یاری کرده است، پس صد رأس از قبیله او جدا کردند و به او دادند. بنولقیطه، (طایفه‌ای از شیبان) است. **اللوث** به معنای ضعف است. در این شعر **اذن** لقام بدل لم‌تستبح که جواب **لوکنت** است قرار گرفته و بدل جواب است و **اذن** جواب از **لو** واقع شده است. مثال برای جواب از **اِن** مقدره: «اتینك» پس در جواب گفته می‌شود: «اذن اکرمك» تقدیرش «ان تأتنی اذن اکرمك» می‌باشد و نیز در سورهٔ مؤمنین آیهٔ نود: **﴿ماآتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ﴾** خداوند فرزند نگرفته است و با او خدایی نیست، پس در این زمان هر خدایی نابود است.

فراء گفته است: چون بعد از **اذن** لام ذکر شده (لذهب)، در این آیه هم **اذن** جواب **لو** مقدره است و تقدیر آن «لوکان منعه آلهة اذن لذهب» می‌باشد.

مسئله سوم: اذن هنگام توقف چگونه تلفظ می‌گردد؟

آیا حرف آخرش به نون است یا به الف؟ قول صحیح این است که در حین وقف، نون به الف تبدیل می‌شود؛ چنان چه در تنوین‌های منصوب، همین‌طور است، لذا نون **اذن** هم تشبیه به نون تنوین می‌نمایند و به **اذا** تبدیل می‌شود. بلکه بنابر قولی، در اصل اذا بوده و تنوین عوض از جمله محذوفه است. بعضی گفته‌اند: نون **اذن** مثل نون **اَن** و **لَن** است، بنابراین بر نون وقف می‌شود.

این قول از مازنی و مبرد نقل شده است و در شرح رضی؛ به نقل از مازنی آمده: دیده نشده است که وقف به الف شود چون مثل **ان** و **لن** است.

اما مبرد هر دو وجه را در وقف جایز دانسته است.

در کتابت اذن در حال وقف دو قول است:

١ ـ کتابت به الف (إذا) بنابر قول کسانی که تلفظ آن را به الف می‌دانند.

٢ ـ کتابت با نون (إذن)، در صورتی که تلفظ آن را با نون بدانند و چون اکثر علما تلفظ **اذن** را با الف می‌دانند لذا در قرآن با الف نوشته شده است و لکن مازنی و مبرد می‌گویند باید با نون نوشته شود، چون تلفظش با نون ساکنه است.

قول دیگری از فرّاء نقل شده است و آن این که اگر **اذن** عمل کند با الف و اگر عمل نکند با نون نوشته می‌شود تا این که فرقی بین **اذن** و **اذا** وجود داشته باشد. ابن خروف هم از مازنی پیروی کرده است.

مسئله چهارم: درباره عمل اذن است. إذن فعل مضارع را نصب می‌دهد، مشروط به سه امر:

١ ـ این که مضارع به معنای استقبال باشد.

٢ ـ اذن در صدر جمله قرار گیرد به طوری که مابعدش در ماقبل آن عمل نکند.

٣ ـ بین اذن و فعل مضارع فاصله نباشد، مگر به لام قسم، لا نافیه و لا ناهیه.

پس بنابر شرط دوم باید در جواب جمله «آتیك» گفته شود: «اذن اکرمَك» و اگر گفته شود «انا اذن اتیك اکرمك» عمل نخواهد کرد، چون با وجود انا از صدارت افتاده است. لذا باید به رفع «اکرمُك» خوانده شود و اما قول شاعر:

لا تتركنّي فيهم شطيرا ... إنّي إذن أهلك أو أطيرا

مرا در میان آنها غریب مگذار در هنگامی که هلاک می‌شوم و نابود می‌گردم.

قوله **لاتترکنّی** فعل نهی مؤکد به نون تأکید، **یاء** مفعول و **شطیراً** لفظاً و معناً بر وزن

غریب است، **اهلك** و **اطیر** متکلم وحده و مضارع است. در این شعر **اذن** عمل کرده است با این که در صدر جمله واقع نشده است، چون **انّ** با اسمش مقدم بر **اذن** شده، پس قاعده صدریت **اذن** برای عمل نقض می‌گردد، اما جواب داده شده است به این که خبر **ان** محذوف است و تقدیر آن «انّی لا اقدر» می‌باشد. جمله «اذن اهلك» جمله مستأنفه است که **اذن** در صدر آن واقع شده است.

بنابر شرط سوم اگر گفته شود «اذن یا عبدالله اکرمك» فعل مضارع منصوب نمی‌شود، زیرا بین **إذن** و فعل مضارع فاصله شده است. ابن عصفور فاصله انداختن با ظرف و جار مجرور را اجازه داده است. کسائی گفته است: اگر فعل مضارع فاصله شود اشکال ندارد و اذن عمل می‌کند و وجه دیگر این که عمل نمی‌کند، ولی اگر عمل کند ترجیح دارد.

بنابر شرط اول اگر کسی بگوید: «أحبّك»؛ تو را دوست دارم و در جواب گفته شود: «اذن اظنّك صادقاً» فعل مضارع مرفوع است، زیرا فعل مضارع در زمان حال استعمال شده است نه در زمان آینده.

تنبیه

جماعتی از نحویون گفته‌اند: هرگاه **اذن** بعد از «واو» و «فاء» واقع شود در او دو وجه جایز است: عمل کند یا الغا شود و عمل نکند. در آیهٔ شریفهٔ **﴿وَ إِذاً لا یَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلّا قَلِیلاً﴾** و **﴿فَإِذاً لا یُؤْتُونَ اَلنّاسَ نَقِیراً﴾** **اذن** بعد از واو و وفاء واقع شده و عمل نکرده است، چون نون عوض رفع در فعل مضارع (مدخول اذن) به حال خود باقی است و اگر منصوب می‌گردید باید نون ساقط می‌شد. البته در قرائت شاذی نون عوض رفع، ساقط شده است و «اذاً لا یلبثوا فاذن لا یوتوا» خوانده شده است.

اگر واو عطف بعد از جمله شرط و جزا واقع شود مثل عبارت «إن تزرني أزرك

وإذن أحسن إليك» در اين صورت اگر واو جمله را بر جواب شرط عطف كند، جمله معطوف، مجزوم مى‌شود بدون اين كه اذن در آن عمل كند، چون اگر اذن نباشد باز هم مجزوم است. اگر بر جمله شرط و جزا عطف باشد دو وجه جايز است:

۱. رفع و الغاى اذن از عمل، زيرا بعد از واو عطف واقع شده است.

۲. نصب مضارع، چون جمله «اذن احسن اليك» بعد از واو عاطفه، مستأنفه مى‌شود. علّت وجه دوم اين است كه عطف بر جمله اول (جمله شرط) مى‌باشد به اين معنا كه گرچه عطف بر دو جملۀ شرط جزا است، ولى همان اعراب جمله اول براى او در نظر گرفته شده است. هم چنين است جايى كه واو عطف بر جمله خبريّه داخل شود؛ مثل: «زيد يقوم و اذن اليك».

پس اگر جمله «اذن احسن» عطف بر خبر باشد، جمله «يقوم» بايد مرفوع گردد، چون معطوف‌عليه مرفوع است و اذن عمل نكرده است و اگر عطف بر مجموع «زيد يقوم» باشد دو وجه جايز است:

۱. نصب، بنابر اين كه جمله «اذن احسن اليك» مستأنفه است و **اذن** در آن عمل كرده.

۲. رفع، بنابر اين كه **اذن** از عمل ملغا شود، چون بعد از واو عاطفه واقع شده است.

إنْ

إن ترد على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون شرطية، نحو ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَـهُمْ﴾[1] ﴿وَإِنْ تَعُودُوا نَـعُدْ﴾[2] وقد تقترن بلا النافية فيظنّ من لا معرفة له أنّها «إلّا» الاستثنائية، نحو ﴿إِلّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ

۱. الأنفال (۸) الآية ۳۸.

۲. الأنفال (۸) الآية ۱۹.

﴿نَصَرَهُ اَللّٰهُ﴾[١]، ﴿إلّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾[٢]، ﴿و إلّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الخاسِرِينَ﴾[٣] ﴿وَ إلّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾[٤] وقد بلغني أن بعض من يدّعي الفضل سأل في ﴿إلّا تَفْعَلُوهُ﴾[٥] فقال: ما هذا الاستثناء؟ أمتّصل أم منقطع؟.

الثاني: أن تكون نافية، وتدخل على الجملة الاسمية، نحو ﴿إِنِ الكـافِرُونَ إلّا فِي غُرُورٍ﴾[٦] ﴿إنْ أُمَّهاتُهُمْ إلّا اَلـلّائِـى وَلَدْنَهُمْ﴾[٧] ومن ذلك ﴿وَإِنْ مِـنْ أَهْـلِ الكِـتابِ إلّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾[٨] أي: وما أحدٌ من أهل الكتاب إلّا ليؤمننّ به؛ فحذف المبتدأ وبقيت صفته، ومثله ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إلّا وارِدُها﴾[٩] وعلى الجملة الفعلية نحو ﴿إِنْ أَرَدْنا إلّا الحُسْنىٰ﴾[١٠] ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إلّا إناثاً﴾[١١] ﴿وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إلّا قَلِيلاً﴾[١٢]، ﴿إِنْ يَقُولُونَ إلّا كَذِباً﴾[١٣].

وقول بعضهم: «لا تأتي إن النافية إلّا وبعدها «إلّا» كهذه الآيات، أو «لمّا» المشددة التي بمعناها كقراءة بعض السبعة ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيْها حافِظٌ﴾[١٤] بتشديد الميم، أي

---

١. التوبة (٩) الآية ٤٠.
٢. التوبة (٩) الآية ٣٩.
٣. هود (١١) الآية ٤٧.
٤. يوسف (١٢) الآية ٣٣.
٥. الأنفال (٨) الآية ٧٣.
٦. الملك (٦٧) الآية ٢٠.
٧. المجادلة (٥٨) الآية ٢.
٨. النساء (٤) الآية ١٥٩.
٩. مريم (١٩) الآية ٧١.
١٠. التوبة (٩) الآية ١٠٧.
١١. النساء (٤) الآية ١١٧.
١٢. الإسراء (١٧) الآية ٥٢.
١٣. الكهف (١٨) الآية ٥.
١٤. الطارق (٨٦) الآية ٤.

ما كلّ نفس إلّا عليها حافظ»، مردودٌ بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطانٍ بِهٰذا﴾[١]، ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ ما تُوعَدُونَ﴾[٢]، ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ﴾[٣].

وخرّج جماعة على «إن» النافية قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنّا فاعِلِينَ﴾[٤]، ﴿قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ﴾[٥] وعلى هذا فالوقف هنا، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنّاهُمْ فِيما إِنْ مَكَّنّاكُمْ فِيهِ﴾[٦] أي في الذي ما مكّنّاكم فيه، وقيل: زائدة، ويؤيّد الأوّل: ﴿مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ما لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾[٧] وكأنّه إنّما عدل عن «ما» لئلّا يتكرّر فيثقل اللفظ، قيل: ولهذا لما زادوا على «ما» الشرطية «ما» قلبوا ألف «ما» الأولى هاء، فقالوا: مهما، وقيل: بل هي في الآية بمعنى قد، وإنّ من ذلك ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرىٰ﴾[٨] وقيل في هذه الآية: إن التقدير وإن لم تنفع، مثل ﴿سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾[٩] أي والبرد، وقيل: إنّما قيل ذلك بعد أن عمّهم بالتذكير ولزمتهم الحجّة، وقيل: ظاهره الشرط ومعناه ذمّهم واستبعادٌ لنفع التذكير فيهم، كقولك: عظ الظالمين إن سمعوا منك، تريد بذلك الاستبعاد لا الشرط.

وقد اجتمعت الشرطية والنافية في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾[١٠] الأولى شرطية، والثانية نافية، جوابٌ للقسم الذي آذنت به اللام الداخلة على الأولى، وجواب الشرط محذوف وجوباً.

---

١. يونس (١٠) الآية ٦٨.
٢. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٩.
٣. الأنبياء (٢١) ١١١.
٤. الأنبياء (٢١) الآية ١٧.
٥. الزخرف (٤٣) الآية ٨١.
٦. الأحقاف (٤٦) الآية ٢٦.
٧. الأنعام (٦) الآية ٦.
٨. الأعلى (٨٧) الآية ٩.
٩. النحل (١٦) الآية ٨١.
١٠. فاطر (٣٥) الآية ٤١.

وإذا دخلت على الجملة الاسمية لم تعمل عند سيبويه والفراء، وأجاز الكسائي والمبرد إعمالها عمل ليس، وقرأ سعيد بن جبير ﴿إِنِ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ﴾[1] بنون مخففة مكسورة لالتقاء الساكنين ونصب ﴿عباداً﴾[2] و ﴿أَمْثالُكُمْ﴾[3]، وسمع من أهل العالية «إن أحدٌ خيراً من أحدٍ إلّا بالعافية» و «إن ذلك نافعك ولا ضارّك»، وممّا يتخرّج على الإهمال الذى هو لغة الأكثرين قول بعضهم: «إن قائمٌ» وأصله: إن أنا قائم، فحذفت همزة أنا اعتباطاً، وأدغمت نون «إن» في نونها، وحذفت ألفها في الوصل، وسمع «إنّ قائماً» على الإعمال، وقول بعضهم: «نقلت حركة الهمزة إلى النون ثم أسقطت على القياس في التخفيف بالنقل ثم سكنت النون وأدغمت» مردودٌ؛ لأنّ المحذوف لعلّة كالثابت، ولهذا تقول «هذا قاضٍ» بالكسر لابالرفع؛ لأنّ حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهي مقدّرة الثبوت. وحينئذ فيمتنع الإدغام، لأنّ الهمزة فاصلة في التقدير. ومثل هذا البحث في قوله تعالى: ﴿لٰكِنَّا هُوَ اَللّٰهُ رَبِّي﴾[4].

الثالث: أن تكون مخففة من الثقيلة فتدخل على الجملتين، فإن دخلت على الاسمية جاز إعمالها خلافاً للكوفيين، لنا قراءة الحرميّين وأبي بكر ﴿وَإِنْ كُلاًّ لَمّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾[5] وحكاية سيبويه «إنْ عمراً لمنطلقٌ» ويكثر إهمالها نحو ﴿وَإِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمّا مَتاعُ اَلْحَياةِ﴾[6]، ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَمّا جَمِيعٌ لَدَيْنا مُحْضَرُونَ﴾[7]، وقراءة حفص ﴿إِنْ هٰذانِ

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.
٢. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.
٣. الأعراف (٧) الآية ١٩٤.
٤. الكهف (١٨) الآية ٣٨.
٥. هود (١١) الآية ١١١.
٦. الزخرف (٤٣) الآية ٣٥.
٧. يس (٣٦) الآية ٣٢.

لَساحِرانِ﴾[1]، وكذا قرأ ابن كثير إلّا أنّه شدّد نون هذان، ومن ذلك ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْها حافِظٌ﴾[2] في قراءة من خفف لما، وإن دخلت على الفعل أهملت وجوباً، والأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً، نحو ﴿وَإِنْ كانَتْ لَكَبِيرَةً﴾[3]، ﴿وَإِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾[4]، ﴿وَإِنْ وَجَدْنا أَكْثَرَهُمْ لَفاسِقِينَ﴾[5]، ودونه أن يكون مضارعاً ناسخاً نحو ﴿وَإِنْ يَكادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ﴾[6]، ﴿وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الكاذِبِينَ﴾[7]، ويقاس على النوعين اتفاقاً، ودون هذا أن يكون ماضياً غير ناسخ نحو قوله:

شلّت يمينك إن قتلت لمسلماً حلّت عليك عقوبة المتعمّد

لا يقاس عليه خلافاً للأخفش، أجاز «إن قام لأنا، وإن قعد لانت»، ودون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ كقول بعضهم «إن يزينك لنفسك، وإن يشينك لهيه» ولا يقاس عليه إجماعاً، وحيث وجدت «إن» وبعدها اللام المفتوحة كما في هذه المسألة فاحكم عليها بأن أصلها التشديد، وفي هذه اللام خلاف يأتي في باب اللام، إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن تكون زائدة كقوله:

ما إن أتيت بشيءٍ أنت تكرهه (إذن فلا رفعت سوطي إلى يدي)

وأكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كما في البيت، أو اسمية كقوله:

---

١. طه (٢٠) الآية ٦٣.
٢. الطارق (٨٦) الآية ٤.
٣. البقرة (٢) الآية ١٤٣.
٤. الإسراء (١٧) الآية ٧٣.
٥. الأعراف (٧) الآية ١٠٢.
٦. القلم (٦٨) الآية ٥١.
٧. الشعراء (٢٦) الآية ١٨٦.

فما إن طبّنا جبنٌ، ولكن		منايانا ودولة آخرينا

وفي هذه الحالة تكفّ عمل ما الحجازية كما في البيت، وأما قوله:

بني غدانة ما إن أنتم ذهباً		ولا صريفاً ولكن أنتم الخزف

في رواية من نصب ذهباً وصريفاً، فخرّج على أنها نافية مؤكدة لـ«ما».

وقد تزاد بعد ما الموصولة الاسمية كقوله:

يرجّي المرء ما إن لا يراه		وتعرض دون أدناه الخطوب

وبعد ما المصدرية كقوله:

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته		على السّنّ خيراً لا يزال يزيد

وبعد ألا الاستفتاحية كقوله:

ألا إن سرى ليلي فبتّ كئيبا		أحاذر أن تنأى النّوى بغضوبا

وقبل مدّة الإنكار، سمع سيبويه رجلاً يقال له: أتخرج إن أخصبت البادية؟ فقال: أأنا إنيه ؟ منكراً أن يكون رأيه على خلاف ذلك، وزعم ابن الحاجب أنّها تزاد بعد لمّا الإيجابية، وهو سهو، وإنّما تلك أن المفتوحة.

وزيد على هذه المعاني الأربعة معنيان آخران، فزعم قطرب أنّها قد تكون بمعنى قد كما مرّ في ﴿إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾[1]، وزعم الكوفيون أنّها تكون بمعنى إذ، وجعلوا منه ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2]، ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ آمِنِينَ﴾[3]، وقوله عليه الصلاة والسلام «وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون»، ونحو ذلك ممّا الفعل فيه محقّق الوقوع، وقوله:

أتغضب إن أذنا قتيبة حزّتا		جهاراً، ولم تغضب لقتل ابن خازم؟

---

۱. الأعلى (۸۷) الآية ۹.

۲. المائدة (۵) الآية ۵۷.

۳. الفتح (٤۸) الآية ۲۷.

قالوا: وليست شرطية؟ لأنّ الشرط مستقبل، وهذه القصّة قد مضت.

وأجاب الجمهور عن قوله تعالى ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[١] بأنه شرط جيء به للتهييج والإلهاب، كما تقول لابنك: إن كنت ابني فلا تفعل كذا.

وعن آية المشيئة بأنّه تعليم للعباد كيف يتكلّمون إذا أخبروا عن المستقبل، أو بأنّ أصل ذلك الشرط ثمّ صار يذكر للتبرّك، أو أنّ المعنى لتدخلنّ جميعاً إن شاء الله ألايموت منكم أحد قبل الدخول وهذا الجواب لا يدفع السؤال، أو أنّ ذلك من كلام رسول اللهﷺ لأصحابه حين أخبرهم بالمنام فحكى (الله) لنا ذلك، أو من كلام الملك الذي أخبره في المنام.

وأمّا البيت فمحمول على وجهين: أحدهما: أن يكون على إقامة السبب مقام المسبّب، والأصل: أتغضب إن افتخر مفتخرٌ بسبب حزّ أذني قتيبة، إذ الافتخار بذلك يكون سبباً للغضب ومسبّباً عن الحزّ. الثاني: أن يكون على معنى التبيّن، أي أتغضب إن تبيّن في المستقبل أنّ أذنى قتيبة حزّتا فيما مضى، كما قال الآخر:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمةٌ ... ولم تجدي من أن تقّري به بدّا

أي يتبيّن أنّي لم تلدني لئيمة.

وقال الخليل والمبرد: الصواب «أن أذنا» بفتح الهمزة من أن، أي لأن أذنا، ثم هي عند الخليل أن الناصبة، وعند المبرد أنّها أن المخفّفة من الثقيلة.

ويردّ قول الخليل أنّ الناصبة لايليها الاسم على إضمار الفعل، وإنّما ذلك لإن المكسورة، نحو ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾[٢].

وعلى الوجهين يتخرّج قول الآخر:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن ... عاراً عليك، وربّ قتلٍ عار

---

١. المائدة (٥) الآية ٥٧.

٢. التوبة (٩) الآية ٦.

أي إن يفتخروا بسبب قتلك، أو إن يتبيّن أنّهم قتلوك.

إنْ

بر چهار وجه می‌آید:

اول: شرطیه؛ مثل آیهٔ ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَـهُمْ﴾ و گاهی **إنْ** شرطیه مقرون به لای نافیه می‌شود و نون در لام ادغام می‌گردد و به صورت الّا در می‌آید. پس کسی که هیچ شناختی نسبت به قواعد ندارد خیال می‌کند که الّا استثنائیه است؛ مانند آیهٔ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللّٰهُ﴾؛ اگر او را یاری نکنید خدا او را یاری می‌کند و آیهٔ ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ و ﴿و إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ و ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾. در این آیات **الّا** مرکب از **إنْ** شرطیه و **لا** نافیه می‌باشد که معنای شرط و نفی فعل را افاده می‌دهند.

ابن هشام (مصنّف) می‌گوید: به من خبر رسیده است که بعضی کسانی که ادعای فضل دارند در آیات فوق سؤال می‌کنند که الّا برای استثناء متصل است یا منقطع، در حالی که الّا برای استثناء نیامده است.

البته این گونه سؤالات گاهی از روی غفلت از اشخاص ماهر هم صادر می‌شود و دلیل بر جهل آنها نیست.

دوم: نافیه که بر جمله اسمیّه و فعلیه داخل می‌شود، مثال اول: ﴿إِنِ الكافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾؛ نیستند کافرین مگر در حال غرور. **الکافرون** مبتدا و خبرش محذوف است و **ان** نافیه بر جمله مبتدا و خبر داخل شده است. مثال دیگر: ﴿إِنْ أُمَّهاتُهُمْ إِلَّا ٱلـلّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ و ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الكِتابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ که در این آیه مبتدا (احد) محذوف است و صفتش (لیؤمننّ) باقی‌مانده است و تقدیر آن «ما احد من اهل الکتاب الّا لیؤمننّ به» می‌باشد. مثل همین آیه است آیهٔ ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها﴾ تقدیرش «و ما

احد منكم الّا واردها» است.

مثال دوم که بر جملهٔ فعلیه داخل می‌شود: آیهٔ ﴿إِنْ أَرَدْنا إِلّا الحُسْنىٰ﴾ إن نافیه بر اردنا داخل شده که جمله فعلیه است. هم چنین آیهٔ ﴿إِنْ أَرَدْنا إِلّا الحُسْنىٰ﴾ و آیهٔ ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلّا إِناثاً﴾ و آیهٔ ﴿وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلّا قَلِيلاً﴾ و آیهٔ ﴿إِنْ يَقُولُونَ إِلّا كَذِباً﴾.

بعضی خیال کرده‌اند که همیشه باید بعد از **ان** نافیه **الّا** بیاید و جملهٔ منفی را نقض کند؛ مثل آیاتی که ذکر شد یا این که لمّا که به معنای **الّا** است بعد از آن ذکر شود؛ مثل قرائت بعضی از قرّاء سبعه که لمّا را در آیهٔ ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيْها حافِظٌ﴾ به تشدید خوانده است و **ان** را نافیه گرفته است؛ یعنی «ما كل نفس إلّا عليها حافظ». ولکن این قول مردود است به دلیل آیهٔ ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ﴾ و آیهٔ ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطانٍ بِهٰذا﴾ که **ان** نافیه آمده است بدون این که بعدش **الّا** یا **لمّا** باشد. هم چنین آیهٔ ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ ما تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَداً﴾. برخی از نحویون آیه ﴿لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ﴾ گفته‌اند: انّ در ان (کنّا) نافیه است و هم‌چنین در آیهٔ ﴿إِنْ كانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العابِدِينَ﴾ گفته‌اند: **ان** در ان کان نافیه است و باید در قرائت آیهٔ اول بر فاعلین وقف شود، تا معنای جمله تمام شود. در آیهٔ دوم بر ولد وقف گردد چون بعدش فانا اوّل العابدین جمله مستقلی است.

در آیهٔ ﴿وَلَقَدْ مَكَّنّاهُمْ فِيما إِنْ مَكَّنّاكُمْ فِيهِ﴾ را گفته‌اند: **ان** نافیه است؛ یعنی «فی الذی ما مکناکم فیه». قول دیگر این که **ان** در این آیه زایده است و قول اول (**ان** نافیه) با این آیه تأیید می شود: ﴿مَكَّنّاهُمْ فِي الأَرْضِ ما لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾، زیرا در این جا بر اثبات تمکین برای آنها و نفی تمکین از مخاطبین تصریح شده است و بنابر نافیه بودن **ان** در آیهٔ ما قبل همین معنا استفاده می‌شود. علت این که به جای **ما** نافیه **ان** نافیه آورده شده این است که اگر به جای «ان مکنا»، «ما مکنا» گفته می‌شد تکرار **ما** لازم می‌آمد: «فیما ما مکنّاکم» و این تکرار باعث ثقل کلام می‌شد.

بعضی گفته‌اند: به همین جهت اگر بر **ما** شرطیه **ما** دیگری اضافه کنند الف **ما** اول را قلب به **ها** می‌کنند: «مهما» که در اصل ماما بوده است. جمعی نیز گفته‌اند: ان در آیه به معنای **قد** می‌باشد؛ چنان چه در آیه سوره اعلی **ان** به معنای **قد** آمده است: **﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرىٰ﴾**، یعنی «قد نفعت الذکریٰ» و تقدیر در آیه «قد مکنّاکم» است. بعضی گفته‌اند: در آیه **﴿إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرىٰ﴾** **ان** وصلیه است، نه شرطیه؛ یعنی فذکر (وان لم‌تنفع) و جمله دوم محذوف است؛ مثل آیهٔ **﴿سَرابِيلَ تَقِيكُمُ ٱلحَرَّ﴾** تقدیر «وتقیکم البرد» است که جمله دوم محذوف است و آیهٔ **﴿وَيَتَجَنَّبُها الأَشْقَىٰ﴾** دلیل بر حذف جمله دوم (وان لم تنفع) می‌باشد و بنا بر این توجیه **ان** وصلیه است و نمی‌تواند شرطیه باشد، چون لازم می‌آید **فذکر** شرط برای دو چیز باشد: وجود نفع و عدم وجود نفع. دلیل دیگر این که تذکر پیامبر نباید مشروط به نفع باشد بلکه باید به مقتضای رسالت خود در تمام حالات، انذار نماید. قوله: وقیل الخ. جواب از امکان وقوع شرط است.

توضیح مطلب این که اگر پیامبر ﷺ قبلاً به طور عموم مردم را انذار کرده باشد و اتمام حجّت نموده باشد، می‌تواند در انذارهای بعدی خطاب‌های خود را مشروط به نفع نماید و چنان چه نفعی در کار نباشد مردم را به حال خود واگذار می‌نماید، چون قبلاً اتمام حجّت شده است. بنابراین می‌توانیم **ان** را شرطیه حساب کنیم.

قول چهارم در آیه این است که مراد ظاهراً شرط است و واقعاً مذمّت از مردم و استبعاد نفع بخشیدن تذکر است، چنان چه گفته می‌شود: «عظ الظالمین إن سمعوا منك»؛ ظالمین را موعظه کن اگر از تو می‌شنوند؛ یعنی امید شنیدن نیست.

در آیهٔ **﴿وَلَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدَ مِنْ بَعْدِهِ﴾** **اِن** اوّل شرطیه و **ان** دوم نافیه است که هر دو در آیه جمع شده است و لام داخل بر **اِن** شرطیه مشعر به قسم است و جواب قسم لام (لان) بر **اِن** دوم (نافیه) دلالت می‌کند. اما جواب شرط محذوف است، زیرا هر جا که شرط و قسم با هم جمع شوند (مثل همین آیه) جواب قسم جانشین

جواب شرط می‌شود. پس جواب شرط باید محذوف باشد تا جواب قسم جانشین آن گردد.

باید توجه داشت که **ما و لا** نافیه عمل لیس را دارند، اما **ان** نافیه در صورتی که داخل بر جمله اسمیّه شود در عمل کردن آن اختلاف است: نزد سیبویه (استاد بصریون) و فراء (شیخ کوفیون) عمل نمی‌کند، چون بر جمله فعلیه هم داخل می‌شود و شباهتش به لیس ضعیف است. اما بنابر قول کسائی[1] و مبرد عمل لیس را دارد (رفع اسم و نصب خبر). لذا سعید بن جبیر در آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّـهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ﴾؛ نیستند آن چنان کسانی که می‌خوانند غیر از خدا بندگانی امثال شما که خدا را می‌خوانید. کلمه **إِنْ** را مخفّف خوانده و آن را نافیه می‌داند که عمل کرده است؛ یعنی عباداً را منصوب کرده است بنابر این که خبرش باشد و **امثالکم** نیز وصف برای خبر است.

از عرب‌های عالیه (محلی است بین نجد و تهامه) نقل شده است که در عبارت: «إن أحدٌ خیراً من أحدٍ إلا بالعافیة» ان نافیه است، لذا اسمش **احدٌ** و خبرش را خیراً قرائت نموده‌اند. در مثال «إن ذلك نافعك ولا ضارّك»، گفته‌اند: **ان** نافیه است و عمل کرده و خبرش (نافعاً) را منصوب کرده است. پس اهالی عالیه در این دو مثال عمل لیس را برای **ان** پذیرفته‌اند. از مواردی که **ان** عمل نکرده است در حالی که لغت بیشتر اعراب همین است عبارت: «إنّ قائمٌ» می‌باشد که در اصل «ان انا قائم» بوده است و همزهٔ **انا** بدون علت حذف شده است. و بعد از حذف همزه نون **ان** در نون **انا** ادغام شده و الف آخرش در وقف حذف گردیده است. پس قیاس بر آن در حال وصل هم قطع شده است. در این مثال **انّ** عمل نکرده است و لذا **قائم** مرفوع است و شنیده شده است که

---

۱. علي بن حمزة بن عبد بن فيروز الأسدي أحد القرّاء السبعة المعظّمين على قرائتهم القرآن المجيد وفي التمهيد أنّه أحد من قرّاء الشيعي ومات بالرّي فی سنة اثنتين او ثلاث وقيل تسعة وثمانين ومائة در روضات الجنات.

بعضی قائماً خوانده‌اند، پس بنابر این قرائت، عمل کرده است.

بعضی در تجزیه «انّ قائم» گفته‌اند: در اصل «ان انا» بوده و حرکت همزه به نون ماقبل در **ان** داده شده است. پس همزه **انا** ساکن شد و بنابر قاعده تخفیف که به سبب نقل در حرکت به وجود آمده است حذف گردید و نون بعد از حذف همزه، ساکن می‌شود و در نون ادغام می‌گردد. ولی این قاعده مردود است، زیرا قاعده این است که اگر حرفی به علت چیزی حذف شده باشد آثار آن باقی است تا بر محذوف دلالت کند. البته در **قاضٍ** و **یدٍ** که **یاء** حرف آخر حذف شده فرق است زیرا در قاض که یاء به علت اعلال حذف شده است کسره به جای آن باقی‌مانده است و در **ید** که واو بدون علت حذف شده ضمّه داده نمی‌شود و اعراب بر حرف آخر ظاهر می‌گردد. بنابراین در مثال «ان انا» اگر حذف همزه **انا** براساس قیاس باشد باید حرکت نون **انا** بر حال خود باقی بماند و در نون **ان** ادغام نشود، زیرا همزه در **انا** محذوف است و همزه فاصل بین دو نون می‌باشد مثل همین بحث که در آن قائم گفته شد در جمله «لٰکنّا هو الله ربّی» می‌آید، چون در اصل «لکن انا هو الله» بوده است.

سوم: **مخففه از مثقله است**؛ یعنی گاهی انّ تخفیف داده می‌شود و بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌گردد. اگر بر جمله فعلیه داخل شود دو وجه جایز است: ۱. عمل. ۲. الغای از عمل و در مورد ترکیب عبارت: «خلافاً للکوفیون» دو وجه است:

الف) مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد: «خالفهم الکوفیون خلافاً».

ب) حال باشد: «یقولون ذلك خلافاً».

مثال برای عمل **اِن مخففه**، آیهٔ: ﴿وَإِنَّ كُلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾ است. در این آیه قرائت حرمیین (نافع و ابن کثیر[1] و ابن بکر) تخفیف **ان** است و در اصل انّ بوده است که

---

۱. عبدالله بن کثیر از قرّاء مکه است.

اسمش **كلاً** (منصوب) می‌باشد و سیبویه از خود اعراب شنیده است که «ان عمراً لمطلق عمراً» اسم **إنْ** منصوب است.

اما جایی که عمل نکرده و مطابق قول کوفیون است، آیه **﴿وَإِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتاعُ ٱلحَيَاةِ ٱلدُّنْيا﴾** است و **کل** (اسم ان) مرفوع است و آیهٔ **﴿إِنْ هٰذانِ لَساحِرانِ﴾** است که کسائی ان را مخفف خوانده است و هذان اسم ان بوده و مرفوع است در حالی که اسم **ان** باید منصوب باشد.

ابن کثیر **ان** را مخفف و **هذانّ** را مشدّد خوانده است و بر اساس قرائت وی **إنْ** عمل نکرده است و در آیه **﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْها حافِظٌ﴾** اگر **لما** مخفف باشد **ان** مخفّفه از مشدّده است و عمل نکرده است و دلیل بر مخفّف بودن آن این است که لام بعدش (لما) ذکر شده است.

اما اگر **لمّا** مشدّده باشد **ان** نافیه است و **لمّا** به معنای **الّا** خواهد بود، چون گفته شد **لمّا** بعد **اذن** به معنای الّا می‌آید.

اما اگر **ان** مخففه بر جمله فعلیه داخل شود، واجب است که الغای از عمل شود و اگر جاهایی که **ان** داخل بر جملهٔ فعلیه می‌شود، اول جمله فعل ماضی از نواسخ (افعالی که بر مبتدا و خبر داخل می‌شود) می‌باشد؛ مثل افعال ناقصه (کان واخواتش)، و مقاربه (عسی وکاد) وقلوب (علم و ظن) که در این صورت اشبه به جمله اسمیه می‌باشد؛ مثل آیه **﴿وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخاشِعِينَ﴾** و آیهٔ: **﴿وَإِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾** و **﴿وَإِنْ وَجَدْنا أَكْثَرَهُمْ لَفاسِقِينَ﴾**. مثال اول برای افعال ناقصه، مثال دوم برای افعال مقاربه مثال سوم برای افعال قلوب است.

و کمتر از آنچه گفته شده، این که فعل مضارع از افعال نواسخ است مثل **﴿وَإِنْ يَكادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ﴾** و **﴿وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ ٱلكاذِبِينَ﴾** که به اتفاق نحویون در این دو مورد دخول ان مخفّفه قیاسی است.

و کمتر از این دو مورد، فعل ماضی غیر ناسخ است؛ مانند شعر عاتکه درباره زبیر:

شـلّت یـمینك إن قـتلت لمسـلماً   حـلّت عـلیك عـقوبة المـتعمّد

خشک باد دست راست تو به درستی که کشته‌ای فرد مسلمانی را و بر تو وارد شود عقوبت شخص متعمّد.

قیاس بر این مورد جایز نیست، بر خلاف اخفش که قیاس بر فعل مـاضی را ولو این‌که غیر ناسخ باشد جایز دانسته است مثل «ان قـام لانـا وان قـعدت لانت»، چـون بعدش لام ذکر شده و باید **ان مخفّفه** از مثقله باشد.

و کمترین موردی که **ان مخفّفه** وارد می‌شود آن جایی است که فعل مضارع و غیر ناسخ باشد؛ مانند: «إن یزینك لنفسك وإن یشینك لهیه»؛ همانا زینت می‌دهد تو را نفس تو و زشت می‌کند تو را نفس تو. **نفسك** فاعل فعل **یزینك** است. در این جا هم **ان مخفّفه** بر فعل مضارع داخل شده است و این مورد هم بالاتفاق قابل قیاس نیست. قاعده در شناخت **ان مخفّفه** این است که هر کجا بعدش لام مفتوحه باشد اصلش مشدّد بـوده است و چنان چه در مثال‌های قبلی نیز ذکر شد، در بارهٔ این لام خلاف است که در باب لام می‌آید.

چهارم: ان زایده که با حذف آن هیچ خللی در معنا حاصل نمی‌شود و فـقط افـاده تأکید می‌دهد؛ مثل قول شاعر:

ما **إن** أتیت بشـيءٍ أنت تکـرهه   إذن فلا رفعت سوطي إلی یدي

نمی‌آورم چیزی را که تو کراهت داری و... .

ما نافیه، **ان** زایده و **اتیت** فعل ماضی است که خطاب به نعمان بن منذر است و سَوط به معنای تازیانه می‌باشد؛

انْ زایده معمولاً بعد از ما نافیه می‌آید، چه آن که **ما** بر جمله فعلیّه داخل شود؛ چنان چه در مثال ذکر شد یا این که بر جمله اسمیّه داخل گردد؛ مانند قول شاعر:

فما إن طبّنا جبنٌ، ولكن   منايانا ودَولة آخرينا

نیست در عادت ما ترس از جنگ و لکن سجیه ما کشته شدن برای نصرت دیگران است.

ما نافیه **ان** زایده است. طِبّ به کسر طاء و تشدید باء به معنای عادت می‌باشد. **منایانا** جمع منیّه به معنای مرگ، **دَولة** به معنای پیروزی و دُولة به معنای ثروتی است که میان مردم می‌باشد.

هنگامی که **ما** نافیه با **ان** زایده جمع شود در نزد اهل حجاز ما عمل نمی‌کند، چنان چه در مثال‌ها ذکر شد. به همین جهت «ما نافیه» را حجازیه می‌گویند، چون در نزد اهل حجاز، تهامه و نجد عمل می‌کند. شرح بیشتر آن خواهد آمد.

اما شعر مشعر:

بني غدانه ما إن أنتم ذهباً   ولا صريفاً ولكن أنتم الخزف

ای بنی‌غدانه! شما طلا و نقره خالص نیستید بلکه سفال هستید.

بنی غُدانه طایفه‌ای از قبیلهٔ یربوع هستند. در این شعر **ما** عمل کرده است با این‌که بعدش **ان** زایده است، چون **ذهباً** (خبرش) منصوب خوانده شده است. بعضی **ان** را نافیه می‌دانند که برای تأکید نفی آمده است. گاهی نیز ان زایده بعد از موصوله واقع می‌شود؛ مثل قول شاعر:

يرجّي المرء ما **إن** لا يراه   وتعرض دون أدناه الخطوب

امیدوار می‌کند انسان را چیزی که ندیده است و ظاهر می‌شود در میان چیزهایی که آسان و نزدیک نمایش می‌دهد چیزهای بزرگی که گمان آنها نمی‌رفت.

یرجّی فعل مضارع مجهول از باب تفعیل، اِن زایده است که بعد از ماصوله قرار دارد.

در این شعر **ما** موصوله است که بعدش ان زایده واقع شده است. گاهی نیز **ان** زایده بعد از **ما** مصدریّه می‌آید؛ مثل قول شاعر:

ورجّ الفتى للخير ما إن رأيته　　　على السّنّ خيراً لا يزال يزيد

امیدوار کن مرد سخاوت‌مند را برای خیر مادامی که او را بر طول عمر چون هر می‌بینی، سال که می‌گذرد همواره زیاد می‌شود.

در این شعر بعد **ما مصدریّه ان** زاید آمده است.

زمانی هم بعد **الا** استفهامیه **ان** زایده می‌آید؛ مانند قول شاعر:

ألا إن سرى ليلي فبتّ كئيبا　　　أحاذر أن تنأى النّوى بغضوبا

آگاه باش که شب به پایان رسید در حالت حزن و ترس از این که جهت مسافرت من به غضوب (اسم حبیبه شاعر) دور شود.

الا کلمه تنبیه است، **ان** زایده، **سری** فعل ماضی به معنای سیر در شب است. **لیلی** مضاف به یاء متکلّم و **بتّ** فعل ماضی و **کئب** به معنای اندوهناک و احاذر فعل مضارع و تنأی هم مضارع به معنای دوری **والنوی** به معنای جهتی است که مسافر می‌رود.

گاهی **ان** زاید بعد از مدّ انکار می‌آید و مدّ انکار در آخر کلمه که با همزه استفهام انکاری ذکر می‌شود می‌آید؛ مثل عبارت: «زیدٌ جاء» این جمله سؤال است در غالب جمله استفهام انکاری و در جواب آن گفته می‌شود: «أزید ابنه».

سیبویه نقل کرده: به مردی گفته شد: «أتخرج ان احصیت البادیة»؛ اگر بیابان، سبز خرّم باشد خارج می‌شوی؟ در جواب گفته: «أأنا نیه»؛ آیا من غیر از آن چه تو عقیده داری معتقدم؟

در کلمه **انیه** دو احتمال است: ۱. این که **اِن** زایده قبل از یا مکسوره آمده باشد و مراد از «مد انکار» یاء مکسوره است که نون **ان** مکسوره به سبب التقای ساکنین کسره داده شده است و یاء ساکن ماقبل کسره، مدّ داده می‌شود.

۱. این که مدّ انکار قبل از **اِن** زایده آمده باشد و به **انا** (که آخرش **فتحه** است) **ملحق** شده است و اصل در جواب «أأناه» بوده و الف مدّ به سبب التقای ساکنین، کسره داده

شده و قلب به یاء گردیده است.

ابن حاجب گمان کرده است که **ان** مکسوره بعد از **لمّا** ایجابیه، زاید است، اما این قول از او سهو است و آن چه بعد از **لَمّا** می‌آید اَن مخفّفه می‌باشد نه **اِن** مکسوره (رضی نقل کرده است که وقوع **اَن** مفتوحه بعد از **لمّا** ایجابیه لغت بعضی از عرب‌ها است).

تا این جا چهار وجه برای **ان** مکسوره ذکر شد: نافیه، شرطیه، مخفّفه از مثقله و زایده. تعبیر مصنّف به وجوه اربعه با این که وجه چهارم زاید است به جهت این است که با وجود زاید بودن، افاده تأکید می‌کند.

دو معنای دیگر بر این معانی چهارگانه افزوده شده است:

۱. قطرب گمان کرده است که **ان** مکسوره به معنای **قد** می‌آید؛ همان طوری که در آیه (إن نفعت الذکری) گفته شد که **ان** به معنای قد است.

۲. کوفیون گمان کرده‌اند که به معنای **اِذ** می‌آید. و در آیهٔ ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ و ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِنْ شَاءَ ٱللَّهُ آمِنِينَ﴾ گفته‌اند: **ان** به معنای **اذ** است. هم چنین در جملهٔ «وإنّا إن شاء الله بکم لاحقون» و مانند آن که فعل در آنها محقّق الوقوع است، **ان** را به معنای **اذ** گرفته‌اند؛ مثل قول شاعر:

أتغضب إن أذنا قتیبة حزّتا　　　جهاراً، ولم تغضب لقتل ابن خازم؟

آیا غضب می‌کنی زمانی که دو گوش قتیبة قطع شده است و غضب نمی‌کنی کشتن ابن حازم را.

همزه در **أتغضب** همزه استفهام توبیخی است، **انْ** به معنای **اذ** است، **اذنا** تثنیه اذن می‌باشد.

برخی گفته‌اند: **ان** در این شعر، شرطیه نیست، زیرا فعل شرط در زمان مستقبل به‌کار می‌رود و فعل **حزّتا** برای گذشته است. در آیات قبلی نیز همین طور است. ولکن جمهور نحویّین از آیه اول جواب داده‌اند به این که **ان** شرطیه است و شرط در گذشته

برای تهییج مخاطب آورده می‌شود. پس در ظاهر برای شرط است، ولی فرض از شرط، تهییج مخاطب است؛ چنان چه به فرزند گفته می‌شود: «ان کنت ابنی فلا تفعل» ان لفظاً و معناً بر فعلِ ماضی داخل شده است ولکن منظور از آن، تهییج مخاطب بر وظیفه پدر و فرزندی است.

از آیهٔ ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلحَرامَ إِنْ شاءَ...﴾ به چند وجه جواب داده شده است:

۱. این که منظور از شرط، تعلیم عبادت بر اساس عبودیت است. به این معنای که بندگان خدا در هر کار باید با مشیت خداوندی همراه باشند به صورت شرط و معنا ان شاء الله این نیست که خداوند به مشیت خود جاهل می‌باشد بلکه غرض از شرط، تعلیم عبادت است.

۲. این که جمله در ظاهر به صورت شرط است، ولی غرض از او چیز دیگر است که همان تیمّن و تبرک است.

۳. مراد از مشیت، حیات مخاطبین باشد؛ یعنی دخول آنان در مسجد الحرام مشروط به حیات آنان است. معنای آیه ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلحَرامَ إِنْ شاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ﴾ این تقدیر رفع اشکال نمی‌کند، زیرا وعده دخول از ناحیه پیامبرﷺ است که وعدهٔ او تخلف ندارد؛ یعنی باید منجز و یقینی باشد و بر هیچ چیز تعلیق نگردد.

۴. این که تعلیق در کلام رسول‌الله است، نه در کلام خدا زیرا پیامبر آنها را به سبب رؤیا صادقه وعده دخول مسجد الحرام داد: ﴿لَقَدْ صَدَقَ ٱللّٰهُ رَسُولَهُ ٱلرُّؤْيا...﴾ پس کلمه ان شاء الله را پیامبر فرموده است. یا این که گفته فرشته است که در عالم رؤیا به پیامبر گفته است ولکن به هر حال اشکال مرتفع نمی‌شود، چون وعدهٔ رسول الله وعده الهی است.

بنابراین سزاوار است که وجه اول و دوم مورد توجه قرار گیرد. اما جواب از شعر مذکور به دو وجه است:

الف) فعل شرط، «افتخر» است که مسبّب **ان** «حزّتا» است؛ یعنی سبب جانشین مسبب شده است و تقدیرش این است: «أ تغضب ان افتخر مفتخر بسبب حزّه اذنا قتیبه»؛ آیا غضب می‌کنی اگر افتخار کند افتخار کننده‌ای در مستقبل که دو گوش ابن قتیبه را قطع کند.

بر این تقدیر فعل شرط، **افتخر** است که مستقبل الوقوع است.

ب) این که فعل شرط، «تبیّن» باشد و تقدیرش این است «أ تغضب ان تبیّن في المستقبل أذني قتيبة حزّتا فيما مضى»؛ آیا غضب می‌کنی اگر ظاهر شود در آینده که دو گوش ابن قتیبه قطع می‌شود.

نظیر این شعر (که تبیّن تقدیر گرفته شده) قول شاعر دیگر است:

إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمةٌ ‏ ‏ ‏ ‏ ولم تجدي من أن تقرّي به بدّا

وقتی ذکر نسب کنیم ظاهر می‌شود که از لئیم متولد نشده‌ام.

خلیل و مبرد **ان** را به فتحه خوانده‌اند بر تقدیر لام علت: «لانْ ادنا...» و جار و مجرور **لان** متعلّق به تغضب می‌باشد و پس از قرائت فتح **اَن** در نزد مبرد **ان** مخففه از ثقلیه است و در نزد خلیل **ان** ناصبه است که در این صورت اسم در عقب آن نمی‌آید مگر با تقدیر فعل، لکن این گونه تقدیر منحصر در **ان** شرطیه است، آن هم زمانی که بر اسم داخل می‌شود، نه در **ان** ناصبه، و گویا مورد **ان** ناصبه بر **ان** شرطیه قیاس شده است، چون هر دو مخصوص فعل هستند. مثال برای تقدیر **ان** شرطیه، این آیه است:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ﴾؛ یعنی «وان استجارك احد مّن المشركين».

هم چنین شعر ابی‌العلا بر یکی از دو وجه سابق توجیه می‌شود:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن ‏ ‏ ‏ ‏ عاراً عليك، وربّ قتلٍ عار

اگر تو را کشتند همانا قتل تو بر خودت عیب نیست، چون در دفاع از حق کشته شدید و بسیاری از کشتن‌ها عار است.

در این شعر فعل شرط در زمان گذشته است، چون قتل او در سابق بوده است پس باید فعل دیگری در تقدیر گرفت که در زمان آینده باشد و تقدیر آن چنین است: «ان یفتخروا ویقتلوك» و «ان تبینوا ویقتلوك»؛ اگر افتخار بکند در آینده و یا ظاهر گردد.

أَنْ

المفتوحة الهمزة الساكنة النون

على وجهين: اسم، وحرف.

والاسم على وجهين: ضمير المتكلم في قول بعضهم «أن فعلت» بسكون النون، والأكثرون على فتحها وصلاً، وعلى الإتيان بالألف وقفاً، وضمير المخاطب في قولك «أنت، أنت، أنتما، وأنتم، وأنتنّ» على قول الجمهور إن الضمير هم أن والتاء حرف خطاب.

والحرف على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارع، وتقع في موضعين؛ أحدهما: في الابتداء، فتكون في موضع رفع نحو ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾[1]، ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾[2]، ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾[3]، ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ﴾[4]، وزعم الزجاج أن منه ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[5] أي خير لكم، فحذف الخبر، وقيل: التقدير مخافة أن تبرّوا، وقيل في ﴿فَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾[6]: إن

---

١. البقرة (٢) الآية ١٨٤.

٢. النساء (٤) الآية ٢٥.

٣. النور (٢٤) الآية ٦٠.

٤. البقرة (٢) الآية ٢٣٧.

٥. البقرة (٢) الآية ٢٢٤.

٦. التوبة (٩) الآية ١٣.

﴿أَحَقُّ﴾[1] خبر عمّا بعده، والجملة خبر عن اسم الله سبحانه، وفي ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾[2] كذلك، والظاهر فيهما أنّ الأصل: أحقّ بكذا. والثاني: بعد لفظ دالّ على معنى غير اليقين، فتكون في موضع رفع: نحو ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾[3] ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾[4] الآية، ونحو «يعجبني أن تفعل»، ونصب: نحو ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ﴾[5] ﴿يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾[6]، ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾[7]، وخفض: نحو ﴿أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا﴾[8] ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾[9] ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ﴾[10]. ومحتملة لهما: نحو ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي﴾[11] أصله في أن يغفر لي، ومثله ﴿أَنْ تَبَرُّوا﴾[12] إذا قدّر: في أن تبرّوا أو لئلّا تبرّوا، وهل المحلّ بعد حذف الجارّ جرّ أو نصب؟ فيه خلاف وسيأتي، وقيل: التقدير مخافة أن تبرّوا، واختلف في المحلّ من نحو «عسى زيد أن يقوم» فالمشهور أنّه نصب على الخبرية، وقيل: على المفعولية، وإن معنى «عسيت أن تفعل» قاربت أن تفعل، نقل عن المبرّد. وقيل: نصب بإسقاط الجارّ أو بتضمين الفعل معنى قارب، نقله ابن مالك عن سيبويه، وإنّ المعنى: دنوت من أن تفعل أو قاربت أن تفعل، والتقدير الأوّل بعيد؛ إذ لم يذكر

---

١. التوبة (٩) الآية ١٣.
٢. التوبة (٩) الآية ٦٢.
٣. الحديد (٥٧) الآية ١٦.
٤. البقرة (٢) الآية ٢١٦.
٥. يونس (١٠) الآية ٣٧.
٦. المائدة (٥) الآية ٥٢.
٧. الكهف (١٨) الآية ٧٩.
٨. الأعراف (٧) الآية ١٢٩.
٩. المنافقون (٦٣) الآية ١٠.
١٠. الزمر (٣٩) الآية ١٢.
١١. الشعراء (٢٦) الآية ٨٢.
١٢. البقرة (٢) الآية ٢٢٤.

هذا الجارّ في وقت، وقيل: رفع على البدل سدّ مسدّ الجزأين كما سدّ في قراءة حمزة ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ﴾[1] مسدّ المفعولين.

و«أن» هذه موصول حرفي، وتوصل بالفعل المتصرّف، مضارعاً كان كما مرّ، أو ماضياً نحو ﴿لَوْلا أَنْ مَنَّ اللّهُ عَلَيْنا﴾[2]، ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ﴾[3] أو أمراً كحكاية سيبويه «كتبت إليه بأن قم». هذا هو الصحيح.

وقد اختلف من ذلك في أمرين:

أحدهما: كون الموصولة بالماضي والأمر هي الموصولة بالمضارع، والمخالف في ذلك ابن طاهر، زعم أنّها غيرها، بدليلين، أحدهما: أنّ الداخلة على المضارع تخلّصه للاستقبال، فلاتدخل على غيره، كالسين وسوف، والثاني: أنّها لو كانت الناصبة لحكم على موضعهما بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية، ولا قائل به.

والجواب عن الأوّل أنّه منتقض بنون التوكيد؛ فإنّها تخلّص المضارع للاستقبال وتدخل على الأمر باطّراد واتّفاق، وبأدوات الشرط فإنّها أيضاً تخلّصه مع دخولها على الماضي باتّفاق.

وعن الثاني أنّه إنّما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية لأنّها أثّرت القلب إلى الاستقبال في معناه، فأثّرت الجزم في محلّه، كما أنّها لما أثّرت التخليص إلى الاستقبال في معنى المضارع أثّرت النصب في لفظه.

الأمر الثاني: كونها توصل بالأمر، والمخالف في ذلك أبو حيان، زعم أنّها لاتوصل به، وأنّ كلّ شيء سمع من ذلك فـ«أنّ» فيه تفسيرية، واستدل بدليلين: أحدهما:

---

١. آل‌عمران (۳) الآية ۱۷۸.

۲. القصص (۲۵) الآية ۸۲.

۳. الإسراء (۱۷) الآية ۷٤.

أنّهما إذا قدّرا بالمصدر فات معنى الأمر، الثاني: أنّهما لم يقعا فاعلاً ولامفعولاً، لا يصحّ «أعجبني أن قم» ولا «كرهت أن قم» كما يصحّ ذلك مع الماضي ومع المضارع.

والجواب عن الأوّل أنّ فوات معنى الأمريّة في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى المضي والاستقبال في الموصولة بالماضي والموصولة بالمضارع عند التقدير المذكور، ثمّ إنّه يسلم مصدرية أنّ المخفّفة من المشدّدة مع لزوم مثل ذلك فيها في نحو ﴿وَٱلْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّهِ عَلَيْهَا﴾[1] إذ لا يفهم الدعاء من المصدر إلا إذا كان مفعولاً مطلقاً نحو سقياً ورعياً.

وعن الثاني أنّه إنّما امتنع ما ذكره لأنّه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهية بالإنشاء، لا لما ذكر، ثمّ ينبغي له أن ألّا يسلم مصدرية كي؛ لأنّها لا تقع فاعلاً ولامفعولاً، وإنّما تقع مخفوضة بلام التعليل.

ثمّ ممّا يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيبويه «كتبت إليه بأن قم» وأجاب عنها بأن الباء محتملة للزيادة مثلها في قوله:

(هن الحرائر لا ربات أخمرة ... سود المحاجر) لا يقرأن بالسّور

وهذا وهم فاحش؛ لأنّ حروف الجرّ ـ زائدةً كانت أو غير زائدة ـ لا تدخل إلّا على الاسم أو ما في تأويله.

تنبيه

ذكر بعض الكوفيين وأبو عبيدة أنّ بعضهم يجزم بأن، ونقله اللّحياني عن بعض بني صباح من ضبّة، وأنشدوا عليه قوله:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا ... تعالوا إلى أن يأتنا الصيد نحطب

---

١. النور (٢٤) الآية ٩.

وقوله:

أحـاذر أن تـعلم بـها فـتردّها فـتتركها ثـقلاً عـليّ كـما هـيا

وفي هـذا نـظر؛ لأنّ عـطف المـنصوب عـليه يـدلّ عـلى أنّـه مسكـن للـضرورة، لامجزوم.

وقد يرفع الفعل بعدها كقراءة ابن محيصن ﴿لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُـتِمُّ ٱلرَّضَـاعَةَ﴾[1] وقـول الشاعر:

أن تقرأان على أسماء ويـحكما منّي السّلام وأن لا تشعرا أحدا

وزعم الكـوفيون أنّ «أن» هـذه هـي المـخففة مـن الثـقيلة شـذّ اتـصالها بـالفعل، والصواب قول البصريين إنّها ان الناصبة أهملت حملاً على أخـتها «مـا» المـصدرية، وليس من ذلك قوله:

ولا تدفنّني في الفـلاة فـإنّني أخاف إذا مامتّ أن لا أذوقها

كما زعم بعضهم؛ لأنّ الخوف هنا يقين، فأن مخفّفة من الثقيلة.

الوجه الثاني: أن تكون مخففة من الثقيلة فتقع بعد فعل اليقين أو ما نزل منزلته نـحو ﴿أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِـعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً﴾[2]، ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ﴾[3]، ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ﴾[4] فيمن رفع تكون، وقوله:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً أبشر بـطول سـلامة يـا مـربع

و«أن» هذه ثلاثية الوضع، وهى مصدرية أيضاً، وتنصب الاسم وترفع الخبر، خلافاً للكوفيين، زعموا أنّها لا تعمل شيئاً، وشرط اسمها أن يكون ضـميراً مـحذوفاً، وربّـما

---

۱. البقرة (۲) الآية ۲۳۳.

۲. طه (۲۰) الآية ۸۹.

۳. المزمل (۷۳) الآية ۲۰.

٤. المائدة (٥) الآية ۷۱.

ثبت كقوله:

فلو أنّك في يوم الرّخاء سألتني طلاقك لم أبخل وأنت صديق

وهو مختصّ بالضرورة على الأصحّ، وشرط خبرها أن يكون جملة، ولا يجوز إفراده، إلّا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران. وقد اجتمعا في قوله:

بأنّك ربيع وغيث مربع وأنّك هناك تكون الثّمالا

الثالث: أن تكون مفسّرة بمنزلة أي، نحو ﴿فَأَوْحَينا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الفُلْكَ﴾[1]، ﴿وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الجَنَّةُ﴾[2] وتحتمل المصدرية بأن يقدر قبلها حرف الجر، فتكون في الأول أن الثنائية لدخولها على الأمر، وفى الثانية المخففة من الثقيلة لدخولها على الاسمية.

وعن الكوفيين إنكار «أن» التفسيرية البتة، وهو عندي متّجه؛ لأنّه إذا قيل «كتبت إليه أن قم» لم يكن «قم» نفس «كتبت» كما كان الذهب نفس العسجد في قولك: هذا عسجد أي ذهب؛ ولهذا لو جئت بـ«أي» في مكان «أن» في المثال لم تجده مقبولاً في الطبع.

ولها عند مثبتيها مثبتها شروط:

أحدها: أن تسبق بجملة؛ فلذلك غلّط من جعل منها ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العالَمِينَ﴾[3].

والثاني: أن تتأخّر عنها جملة؛ فلا يجوز «ذكرت عسجداً أن ذهباً» بل يجب الإتيان بأي أو ترك حرف التفسير، ولا فرق بين الجملة الفعلية كما مثّلنا والاسمية نحو «كتبت إليه أن ما أنت وهذا».

والثالث: أن يكون في الجملة السابقة معنى القول كما مرّ، ومنه ﴿وَانْطَلَقَ المَلأُ

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٢٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ٤٣.

٣. يونس (١٠) الآية ١٠.

مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا﴾[١] إذ ليس المراد بالانطلاق المشي، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنّه ليس المراد بالمشي المشي المتعارف، بل الاستمرار على الشيء.

وزعم الزمخشري أنّ التي في قوله تعالى: ﴿أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبالِ بُيُوتاً﴾[٢] مفسرة، وردّه أبو عبد الله الرازي بأنّ قبله ﴿وَأَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[٣] والوحي هنا إلهام باتفاق، وليس في الإلهام معنى القول، قال: وإنّما هي مصدرية، أي باتّخاذ الجبال بيوتاً.

والرابع: ألّا يكون في الجملة السابقة أحرف القول؛ فلا يقال «قلت له أن افعل» وفي شرح الجمل الصغير لابن عصفور أنّها قد تكون مفسّرة بعد صريح القول، وذكر الزمخشري في قوله تعالى ﴿ما قُلْتُ لَهُمْ إِلّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ﴾[٤] أنّه يجوز أن تكون مفسّرة للقول على تأويله بالأمر، أي ما أمرتهم إلّا بما أمرتني به أن اعبدوا الله، وهو حسن، وعلى هذا فيقال في الضابط: ألّا يكون فيها حروف القول إلّا والقول مؤوّل بغيره، ولا يجوز في الآية أن تكون مفسرة لأمرتني؛ لأنّه لا يصحّ أن يكون ﴿اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾[٥] مقولاً لله تعالى؛ فلايصحّ أن يكون تفسيراً لأمره؛ لأنّ المفسّر عين تفسيره، ولا أن تكون مصدرية وهي وصلتها عطف بيان على الهاء في به ولا بدلاً من ما، أمّا الأوّل، فلأنّ عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات، فكما أنّ الضمير لا ينعت كذلك لا يعطف عليه عطف بيان، ووهم الزمخشري فأجاز ذلك ذهولاً عن هذه النكتة. وممّن نصّ عليها من المتأخّرين أبومحمد بن السيّد وابن مالك، والقياس معهما في ذلك، وأمّا الثاني، فلأنّ العبادة لا يعمل فيها فعل القول، نعم

---

١. ص (٣٨) الآية ٦.

٢. النحل (١٦) الآية ٦٨.

٣. النحل (١٦) الآية ٦٨.

٤. المائدة (٥) الآية ١١٧.

٥. المائدة (٥) الآية ١١٧.

إنّ أوّل القول بالأمر كما فعل الزمخشري في وجه التفسيرية جاز، ولكنّه قد فاته هذا الوجه هنا فأطلق المنع.

فإن قيل: لعلّ امتناعه من إجازته لأنّ «أمر» لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المأموربه إلّا قليلاً، فكذا ما أوّل به.

قلنا: هذا لازم له على توجيهه التفسيرية، ويصحّ أن يقدرّ بدلاً من الهاء في «به» ووهم الزمخشري فمنع ذلك ظنّاً منه أنّ المبدل منه في قوّة الساقط فتبقى الصلة بلا عائد، والعائد موجود حسّاً فلا مانع.

والخامس: ألّا يدخل عليها جارّ؛ فلو قلت «كتبت إليه بأن افعل» كانت مصدريّة.

مسألة

إذا ولي «أن» الصالحة للتفسير مضارع معه «لا» نحو «أشرت إليه أن لا تفعل» جاز رفعه على تقدير لانافيةً، وجزمه على تقديرها ناهيةً، وعليهما فـ«أن» مفسّرة، ونصبه على تقدير لا نافيةً وأن مصدريّةً، فإن فقدت «لا» امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب.

والوجه الرابع: أن تكون زائدة، ولها أربعة مواضع:

أحدها: ـ وهو الأكثر ـ أن تقع بعد لمّا التوقيتية نحو ﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ﴾[1].

والثاني: أن تقع بين لو وفعل القسم، مذكوراً كقوله:

فأقسم أن لو التقينا وأنتم ... لكان لكم يوم من الشرّ مظلم

أو متروكاً كقوله:

---

١. هود (١١) الآية ٧٧.

أمــا والله أن لو كــنت حــرّاً ... ومــا بــالحرّ أنت ولا العـتيق

هذا قول سيبويه وغيره، وفي مقرّب ابن عصفور أنّها في ذلك حرف جيء به لربط الجواب بالقسم، ويبعده أنّ الأكثر تركها، والحروف الرابطة ليست كذلك.

والثالث: ـ وهو نادر ـ أن تقع بين الكاف ومخفوضها كقوله:

ويــوماً تــوافــينا بــوجه مـقسّم ... كأن ظبية تعطو إلى وارق السّلم

في رواية من جرّ الظبية.

والرابع: بعد إذا، كقوله:

فـــأمهله حــتى إذا أن كــأنّه ... معاطي يد في لجّة الماء غامر

وزعم الأخفش أنّها تزاد في غير ذلك، وأنّها تنصب المضارع كما تجرّ من والبـاء الزائدتان الاسم، وجعل منه ﴿وَما لَنا أَلّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّٰهِ﴾[1] ﴿ما لَنا أَلّا نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ﴾[2] وقال غيره: هي في ذلك مصدريّة، ثمّ قيل: ضمّن «ما لنا» معنى ما منعنا، وفيه نظر؛ لأنّه لم يثبت إعمال الجارّ والمجرور فـي المـفعول بـه، ولأنّ الأصـل ألّا تكـون زائدة، والصواب قول بعضهم: إنّ الأصل وما لنا فـي أن لا نـفعل كـذا، وإنّـما لمـيجز للزائدة أن تعمل لعدم اختصاصها بالأفعال بدليل دخولها على أحرف وهو لو وكأنّ في البيتين، وعلى الاسم وهو ظبية في البيت السابق بـخلاف حـرف الجـرّ الزائـد؛ فـإنّه كالحرف المعدّى في الاختصاص بالاسم؛ فلذلك عمل فيه.

مسألة

ولا مـعنى لـ«أن» الزائـدة غـير التـوكيد كسـائر الزوائـد، قـال أبـو حـيان: وزعـم الزمخشري أنّه ينجرّ مع التوكيد معنى آخر، فقال في قوله تـعالى ﴿وَلَمّـا أَنْ جـاءَتْ

---

١. إبراهيم (١٤) الآية ١٢.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٤٦.

رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ﴾[1]: دخلت أن في هذه القصّة ولم تدخل في قصّة إبراهيم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالبُشْرىٰ قالُوا سَلاماً﴾[2] تنبيهاً وتأكيداً على أنّ «الإساءة» كانت تعقب المجيء، فهي مؤكدة في قصّة لوط للاتّصال واللزوم، ولا كذلك في قصّة إبراهيم؛ إذ ليس الجواب فيها كالأوّل، وقال الشلوبين: لمّا كانت «أن» للسبب في «جئت أن أعطي» أي للإعطاء أفادت هنا أنّ الإساءة كانت لأجل المجيء وتعقّبه، وكذلك في قولهم «أما والله أن لو فعلت لفعلت» أكّدت «أن» ما بعد «لو» وهو السبب في الجواب، وهذا الذي ذكراه لا يعرفه كبراء النحويين، انتهى.

والذي رأيته في كلام الزمخشري في تفسير سورة العنكبوت مانصّه: «أن» صلة أكّدت وجود الفعلين مرتّباً أحدهما على الآخر في وقتين متجاورين لافاصل بينهما، كأنّهما وجدا في جزء واحد من الزمان، كأنّه قيل: لمّا أحسّ بمجيئهم فاجأته المساءة من غير ريث، انتهى. والرّيث: البطء، وليس في كلامه تعرّض للفرق بين القصّتين كما نقل عنه، ولا كلامه مخالف لكلام النحويين؛ لإطباقهم على أنّ الزائد يؤكّد معنى ما جيء به لتوكيده، و«لمّا» تفيد وقوع الفعل الثاني عقب الأوّل وترتّبه عليه، فالحرف الزائد يؤكّد ذلك. ثمّ إنّ قصّة الخليل التى فيها ﴿قالُوا سَلاماً﴾[3] ليست في السورة التى فيها ﴿سِيءَ بِهِمْ﴾[4]، بل في سورة هود، وليس فيها «لمّا». ثمّ كيف يتخيّل أنّ التحيّة تقع بعد المجيء ببطء؟ وإنّما يحسن اعتقادنا تأخّر الجواب في سورة العنكبوت إذ الجواب فيها ﴿قالُوا إِنّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هٰذِهِ القَرْيَةِ﴾[5] ثمّ إنّ التعبير بـ«الإساءة» لحن؛ لأنّ الفعل ثلاثي كما نطق به التنزيل، والصواب «المساءة»، وهي عبارة الزمخشري.

---

١. العنكبوت (٢٩) الآية ٣٣.

٢. هود (١١) الآية ٦٩.

٣. هود (١١) الآية ٦٩.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ٣٣.

٥. العنكبوت (٢٩) الآية ٣١.

وأمّا ما نقله عن الشلوبين، فمعترض من وجهين:

أحدهما: أنّ المفيد للتعليل في مثاله إنّما هو لام العلّة المقدّرة لا أن.

والثاني: أنّ أن في المثال مصدريّة، والبحث في الزائدة.

تنبيه

وقد ذكر لـ«أن» معان أربعة أخر:

أحدها: الشرطيّة كإن المكسورة، وإليه ذهب الكوفيون، ويرجّحه عندي (أمور):

أ): توارد المفتوحة والمكسورة على المحلّ الواحد، والأصل التوافق، فقرئ بالوجهين قوله تعالى ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما﴾[1]، ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ﴾[2]، ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَنْ كُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ﴾[3] وقد مضى أنّه روي بالوجهين قوله:

أتغضب أن أذنا قتيبة حزّتا   جهاراً ولم تغضب لقتل ابن خازم

ب) مجيء الفاء بعدها كثيراً كقوله:

أبا خراشة أمّا أنت ذا نفرٍ   فإنّ قومي لم تأكلهم الضّبع

ج) عطفها على إن المكسورة في قوله:

إمّا أقمت وأمّا أنت مرتحلاً   فالله يكلأ ما تأتي وما تذر

الرواية بكسر إن الأولى وفتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مصدريّةً لزم عطف المفرد على الجملة، وتعسّف ابن الحاجب في توجيه ذلك، فقال: لمّا كان معنى قولك «إن جئتني أكرمتك» وقولك «أكرمك لإتيانك إياي» واحداً صحّ عطف التعليل على

---

۱. البقرة (۲) الآية ۲۸۲.

۲. المائدة (۵) الآية ۲.

۳. الزخرف (٤۳) الآية ۵.

الشرط في البيت، ولذلك تقول «إن جئتني وأحسنت إليّ أكرمتك» ثم تقول «إن جئتني ولإحسانك إلى أكرمتك» فتجعل الجواب لهما، انتهى.

وما أظنّ أنّ العرب فاهت بذلك يوماً ما.

المعنى الثاني: النفي كإن المكسورة أيضاً، قاله بعضهم في قوله تعالى ﴿أَنْ يُؤْتىٰ أَحَدٌ مِثْلَ ما أُوتِـيتُمْ﴾[1] وقيل: إنّ المعنى ولا تؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من الكتاب إلّا لمن تبع دينكم، وجملة القول اعتراض.

والثالث: معنى إذ كما تقدّم عن بعضهم في إن المكسورة، وهذا قاله بعضهم في ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ﴾[2]، ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيّاكُمْ أَنْ تُـؤْمِنُوا﴾[3] وقوله:

أتـغضب أن أذنـا قـتيبة حـزّتا ... جهاراً ولم تغضب لقتل ابن خازم

والصواب أنّها في ذلك كلّه مصدريّة، وقبلها لام العلّة مقدّرة.

والرابع: أن تكون بمعنى لئلّا، قيل به في ﴿يُبَيِّنُ ٱللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾[4] وقوله:

نـزلتم مـنزل الأضـياف مـنّا ... فـعجّلنا القـرى أن تشـتمونا

والصواب أنّها مصدريّة، والأصل كراهية أن تضلّوا، ومخافة أن تشتمونا، وهو قول البصريين. وقيل: هو على إضمار لام قبل أن و«لا» بعدها، وفيه تعسّف.

أَنْ

مفتوحة الهمزه، مخفّفه (سكون نون) بر دو وجه است: ١. اسم، ٢. حرف. وجه اول بر دو نوع است:

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ٧٣.

٢. ق (٥٠) الآية ٢.

٣. الممتحنة (٦٠) الآية ١.

٤. النساء (٤) الآية ١٧٦.

الف) ضمیر متکلّم بنابر قول کسانی که گفته‌اند: مراد از «ان فعلت» به سکون نون و فتح همزه، «انا فعلت» است و لکن اکثر نحویون در حال وصل با فتحه قرائت کرده‌اند، ولی در حال وقف در آخرش الف ملحق کرده‌اند.

مثال اول: «انا فعلت»؛ مثال دوم: «فعلت انا».

ب) ضمیر مخاطب؛ مثل «انت انتما...». بنابر قول جمهور نحویون که گفته‌اند ضمیر **ان** است و تاء برای خطاب ملحق شده است.

قسم دوم (ان حرفیه باشد) بر چهار وجه آمده است:

وجه اول: حرف مصدریه و ناصب فعل مضارع باشد که در دو موضع واقع می‌شود:

۱. در ابتدا که با مدخول خود به دلیل مبتدا بودن در موضع رفع است؛ مثل آیهٔ ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ و در آیهٔ ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ ای: صبركم خيرٌ لكم و ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾ و ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ﴾ ای: عفوكم أقرب للتقوى.

زجاج[1] گمان کرده است که **أن** در آیهٔ ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ مصدریّه است و تقدیرش «برّكم خير وتقوى كم خير واصلاحكم بين الناس خير» می‌باشد.

در آیهٔ ﴿فَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ گفته شده است که «ان تخشوه» به تأویل مصدر می‌رود و در موضع ابتدا است و **احق** خبرش می‌باشد که بر او مقدم شده است و جمله، خبر برای فالله است. هم چنین در آیهٔ ﴿وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ گفته‌اند: «ان ترضوه» مبتدا و احق خبرش می‌باشد.

۲. بعد از لفظی که بر معنای غیر یقین از افعال قلوب دلالت داشته باشد. در این صورت فعل مضارع با **ان** تأویل به مصدر می‌رود و گاهی در موضع رفع است؛ مثل آیهٔ

---

۱. ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن السرّی ملقب به زجاج بفتح زاء و تشدید جیم صاحب تصانیف الکثیرة الأنیقة وقد مات باستراباد فی سنة خمسة عشر واربعمائه. (روضات الجنات).

﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾ جمله «ان تخشع» بعد از فعل «الم یأن» واقع شده است که دلالت بر یقین نمی‌کند و در موضع رفع است بنابراین که فاعل **بأن** باشد و در آیهٔ ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا﴾ جملهٔ «ان تکرهوا» مرفوع اسم عسی است. در عبارت «یعجبنی أن یفعل» جمله «ان یفعل» فاعل و جمله «ان یفعل» فاعل یعجبنی است و گاهی در موضع نصب است مثل: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ﴾ جمله «ان یفتری» تأویل به مصدر می‌رود و خبر **کان** واقع شده است و در آیهٔ ﴿يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ جمله «ان تصیبنا» مفعول **نخشی** است و در آیه (فأردت أن أعیبها) جمله «ان اعیبها» مفعول **اردت** است و گاهی نیز در موضع جر است؛ مثل ﴿أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا﴾ که جمله «ان یأتینا» مضاف الیه قبل است و در موضع جر قرار گرفته است. در آیهٔ ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ جملهٔ «ان یأتي» مضاف الیه قبل است و در آیهٔ ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ﴾ جمله «ان اکون» مجرور به لام جارّه است و زمانی هم دارای دو احتمال است: نصب و جرّ؛ مثل: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي﴾ که جمله «یغفر لی» مفعول **اطمع** است و چون **اطمع** با **فی** متعدی می‌شود پس در اصل «اطمع فی ان یغفر لی» بوده است که بعد از حذف جار در مفعول، دو وجه است: محلاً منصوب به نزع خافض باشد یا این که بر حال جرّ باقی باشد. نظیر همین آیه است، آیهٔ ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا...﴾؛ خدا را در معرض قسم‌های خود قرار ندهید تا تبری بجویید و خود را متّقی نشان دهید.

دو نوع تقدیر در این آیه است: «فی ان تبرّوا» یا «لئلا تبرّوا» بنا بر تقدیر اول (**فی**) و بنا بر تقدیر دوم **لام** و **لا** ناهیه است و گفته شده است که جرّ جمله به اضافه است؛ یعنی «مخافة ان تبرّوا».

در جایی که **ان** ناصبه و فعل مضارع بعد از عسی واقع است، مثل «عسی زید ان یقوم» مشهور بین علما این است که جمله محلاً منصوب است، چون خبر **عسی** است.

بعضی گفته‌اند: در این هنگام **عسی** به معنای **قارب** می‌آید، لذا جمله «ان یقوم» مفعول می‌شود، چون قارب بر سر مبتدا و خبر داخل نمی‌شود وفاعل مفعول می‌گردد و در این صورت معنای «عسیت ان یقوم»، «قاربت ان یقوم» می‌باشد. این قول از مبرد نقل شده است.

بعضی برای نصب این جمله دو احتمال دیگر ذکر کرده‌اند:

احتمال اول: **عسیت** را به معنای دنوت بگیریم که با **من** متعدی می‌شود و تقدیرش «من ان تقوم» می‌باشد و بعد از حذف **من**، جمله، منصوب به نزع خافض خواهد بود.

احتمال دوم: متضمن معنای قارب باشد نه این که عسی را به معنای قارب بگیریم. در این صورت جمله «ان تقوم» منصوب است. این دو احتمال به سیبویه نسبت داده شده است، ولی احتمال اول که **من** در تقدیر گرفته شود بعید است، چون هیچ گاه **من** ذکر نشده است تا دلیلی بر حذف داشته باشیم. احتمال دیگر در جمله «عسی زیدان یقوم» این است که «ان یقوم» بدل از **زید** باشد، پس جانشین اسم و خبر می‌شود، چون بدل و مبدل در حکم واحد است، لذا باید جانشین اسم و خبر باشد؛ چنان چه در آیه ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ﴾ جمله ﴿أَنَّما نُمْلِي﴾ بدل از «الذین کفروا» است و جانشین دو مفعول قرار گرفته است که در واقع مبتدا و خبر هستند. این نظریه بنابر قرائت حمزه است که «ولا تحسبنّ» را با **تاء** قرائت کرده است. در عبارت: «وان هذاه...» ان ناصبه‌ای که مورد بحث ما می‌باشد، موصول حرفی است که صله‌اش گاهی فعل مضارع متصرف است؛ چنان چه در مثال‌ها ذکر شد (و معنای موصول حرفی این است که با صله خود تأویل به مصدر می‌رود) و گاهی هم بر فعل ماضی متصرف داخل می‌شود؛ مثل عبارت «ولو لا أن منّ الله علینا» **منّ** فعل ماضی، صله **ان** واقع شده است؛ یعنی «لو لا منّة الله علینا» و آیهٔ ﴿وَلَوْلا ثَبَّتْناكَ﴾ ای: «ولو لا تثبتنا ایاك».

سیبویه حکایت کرده است که **ان** ناصبه گاهی بر فعل امر داخل می‌شود؛ مثل

«كتبت إليه بأن قم» ومصنّف دخول ان را بر فعل ماضی و فعل امر صحیح می‌داند ولکن اختلاف را در دو چیز دیگر می‌داند:

۱. این که **ان** داخل بر فعل ماضی و امر همان **ان** ناصبه داخل بر فعل مضارع است. اکثر نحویون همین را می‌گویند و تنها ابن‌ظاهر به دو دلیل قائل به فرق است:

اوّل: چون **ان** ناصبه فعل مضارع را مخصوص استقبال می‌کند؛ مانند **سین و سوف** که در فعل ماضی و امر چنین نیست.

دوم: اگر **ان** ناصبه بر فعل ماضی و امر داخل شود باید فعل ماضی و امر در موضع نصب باشد؛ همان‌طور که وقتی **ان** شرطیه بر آن داخل می‌شود در موضع جزم قرار می‌گیرد. و چون کسی قائل به این مسئله شده است پس باید میان آن دو فرق باشد.

جواب از دلیل اول این که نون تأکید هرگاه به آخر مضارع اضافه شود آن را مخصوص استقبال می‌کند، ولی اگر بر فعل امر داخل شود این چنین نیست. هم چنین ادوات شرط، فعل مضارع را مخصوص در استقبال می‌کند و بر فعل ماضی هم داخل می‌گردد. شایان ذکر است که ادوات شرط، فعل ماضی را به استقبال تبدیل می‌کند و در نون تأکید این که در اصل برای تأکید وضع شده است، نه برای این که مضارع را خالص در استقبال کند.

جواب دلیل دوم: هر گاه **ان** شرطیه بر فعل ماضی داخل شود، فقط در معنای فعل اثر می‌کند؛ یعنی فعل ماضی را مستقبل می‌نماید، پس **ان** می‌تواند.محلاً در فعل ماضی عمل نماید؛ همان طوری که **ان** ناصبه به خاطر تغییری که در معنای مضارع داده، لفظاً در او عمل می‌کند و هم‌چنین **ان** اگر بر ماضی داخل شود محلاً در آن عمل می‌کند چون فعل ماضی مبنی است.

۲. صله **ان** هم ماضی و هم مضارع می‌آید؛ حتی بنابر قول سیبویه امر حاضر هم

صله **انْ** واقع می‌شود ولکن ابوحیان[1] با این قول مخالفت کرده است و درباره عبارت «کتبت الیه ان قم» گفته است: **ان** تفسیریّه است، نه ان ناصبه، به دو دلیل: اول این که اگر **ان** تأویل به مصدر برود معنای امر که طلب است فوت می‌شود و تقدیر این چنین می‌شود: «کتبت الیه قیامك». دوم این که ان با صله خود می‌تواند فاعل یا مفعول و یا چیز دیگر واقع شود و این امر در صورتی که بر فعل امر داخل شود امکان ندارد و صحیح نیست که گفته شود: «اعجبنی ان قم».

اما جواب دلیل اول ابوحیان: همان‌طور که **ان** بر ماضی و مضارع که به معنای گذشته و استقبال هست، داخل می‌شود بعد از تأویل به مصدر، معنای استقبال و گذشته را از بین می‌برد.

وقتی بر امر داخل می‌شود و آن را تأویل به مصدر می‌برد، معنای امر (طلب) را از بین می‌برد. نیز همه نحویون قبول دارند که **ان** مخفّفه از مثقله با موصول خود تأویل به مصدر می‌رود و در آیهٔ **﴿وَٱلْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْها﴾** **ان** با صله خود برای دعا آمده است که نوعی از انشاءات است و بعد از اذا که تأویل به مصدر رفت، معنای دعا فوت می‌شود، چون مصدر برای دعا نمی‌آید مگر این که مفعول مطلق باشد؛ مثل «سقیاً» و «رعیاً» که در اصل «سقاك الله سقیاً» و «دعاك الله دعیاً» بوده است.

جواب دلیل دوم ابوحیان: در دو مثالی که ابوحیان آورده است جایز نیست که فعل امر فاعل و مفعول باشد، زیرا فعل امر انشاء است و انشاء در خارج تحقّق ندارد، پس نمی‌تواند فعل اعجاب و کراهت متعلّق به فاعل و معفولی باشد که هنوز واقع نشده است. لذا اشکال از همین جهت است، نه از جهت این که ان مصدریّه است.

البته بنا بر دلیلی که ابوحیّان آورده سزاوار است **کی** مصدریه هم با صله خود فاعل

---

١. محمد بن یوسف الجیانی الاندلسی مشهور به ابوحیان نحوی از اقطاب سلسله علم و ادب در سال ٦٥٤ متولد شده است. (روضات الجنات)

و مفعول واقع نشود، چون کی دائماً مجرور به لام جاره است که برای تعلیل می‌آید و هیچ گاه فاعل یا مفعول واقع نشده است.

از جمله مواردی که می‌توان به بطلان آن قطع پیدا کرد، قول سیبویه: «کتبت الله بأن قم» است، چون ابوحیان قول سیبویه را قبول دارد، در حالی که **باء** جاره بر **ان قم** داخل شده است و **باء** جارّه بر جمله‌ای وارد می‌شود که بتواند تأویل به مصدر رود و چون ابوحیّان به این نکته توجه داشته، لذا باء را زاید گرفته است نظیر «لا یقرأن بالسورة» (شعری ست که در حرف **باء** خواهد آمد) که **باء** زاید است. لکن این جواب از ابوحیّان غلط فاحشی است؛ زیرا حرف جر چه زاید باشد و چه معنادار مخصوص اسم و فعلی است که قابل تأویل باشد.

تنبیه

بعضی از کوفیون و ابوعبیده گفته‌اند: **أنْ** مفتوحه گاهی فعل مضارع را مجزوم می‌کند و این قول را لحیانی[1] از برخی طایفه بنی صباح از قبیله بنی ضبّه نقل کرده است که در شعر امرء القیس آمده:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا — تعالوا إلی أن یأتنا الصید نحطب

هر وقت صبح می‌کردیم بچه‌های اهل ما می‌گفتند بیایید که صید برای ما می‌آورند، هیزم جمع‌آوری کنیم.

و قول شاعر:

أحاذر أن تعلم بها فتردّها — فتترکها ثقلاً علیّ کما هیا

دوری می‌کنم از این که (زوجه من) حاجت مرا بداند و آن را رد کند و ترک نماید سنگینی

---

۱. لحیان ای قبیلة اللحیان کان اسم أبیها لحیان.

حاجت را بر من همان طور که قبلاً بوده است.

گفته‌اند: در این دو شعر **ان** در **یأتنا** و در **تعلم** فعل مضارع را مجزوم کرده است. ولی این دو مورد نمی‌تواند قول آنها را ثابت نماید، زیرا سکون آخر فعل مضارع بر اساس ضرورت شعری است وگرنه اِعراب اصلی نصب است، چون **فتردّها** و **فتترکها** که عطف بر دو فعل مذکوراند منصوب می‌باشد. گاهی هم فعل مضارع بعد از **ان** ناصبه رفع داده می‌شود؛ مثل قرائت ابن عباس در آیهٔ ﴿لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ ٱلرَّضاعَةَ﴾ که فعل مضارع **یتمُّ** را به رفع خوانده است.

وقول شاعر:

أن تقرءان على الاسماء ويحكما ... مني السّلام وأن لا يشعرا أحدا

(تعجب می‌کنم از شما) سلام مرا به اسماء برسانید و نباید کسی بفهمد که شما از من به او سلام رسانیده‌اید.

در این شعر جمله «ان تقرءان» با وجود **ان** ناصبه مرفوع است به دلیل بقای نون عوض رفع **ویحکما** اسم فعل است که به معنای تعجب می‌باشد و **کما** ضمیر مفعول است.

کوفیون گمان کرده‌اند که **ان** در این دو مورد **مخفّفه** از مثقله است که به طور شاذ بر این فعل داخل شده ست ولکن قول بصریون درست است که در این دو مورد گفته‌اند: **ان** ناصبه حمل بر **ما** مصدریّه شده و عمل نکرده است.

و اما قول ابی محجن ثقفی:

ولا تدفنّي في الفلاة فإنّني ... أخاف إذا مامتّ أن لا أذوقها

دفن مکن بدنم را در بیابان، به درستی که من یقین دارم که هر گاه بمیرم اگر در بیابان دفن شوم ریشهٔ انگور که شراب از او درست می‌شود آن را نمی‌چشد.

در این شعر کلمه **ان مخففه** از مثقله است، نه ناصبه، زیرا بعد از فعل **اخاف** واقع

شده است و **اخاف** به معنای **اتیقن** است و در آینده گفته خواهد شد که هر وقت فعلی که به معنای یقین است بر **ان** مقدّم شود مخففه از مثقله است.

وجه دوم: ان مخففه از مثقله است. راه شناختن آن این است که بعد از فعل یقین و آن چه به معنای آن است واقع می‌شود؛ مثل آیهٔ **﴿أَفَلا يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً﴾** و **﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ﴾** و **﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ﴾**. در این سه آیه کلمه **ان مخفّفه** از مثقله است که بعد از فعل یرون وعلم وحسبوا واقع شده است و در آیهٔ اخیر اگر به نصب فعل مضارع (یکون) خوانده شود ان ناصبه خواهد بود، اما بنابر رفع آن، مخففه از مثقله است.

و در قول شاعر:

زعم الفرزدق أن سيقتل مِربعاً   أبشر بطول سلامة يا مربع

فرزدق گمان کرده است که به زودی مِربع کشته می‌شود مربع و مژده باد تو را ای مربع! به طول سلامتی.

در این شعر **ان** در جمله «ان سیقتل» بعد از فعل **زعم** واقع شده و **مخففه** از مثقله است.

باید دانست که **ان مخففه** با **ان** ناصبه فرق دارد، زیرا **ان مخففه** در اصل سه حرفی بوده است و مصدریه هم می‌آید که با صله خود تأویل به مصدر می‌رود و در همین حال عمل **ان** مشدّده را هم می‌کند، برخلاف نظر کوفیون که خیال کرده‌اند به هیچ وجه عمل نمی‌کند و شرط **ان مخففه** این است که اسمش ضمیر و محذوف باشد. البته گاهی ضمیر در لفظ ذکر می‌شود؛ مثل قول شاعر:

فلو أنّك في يوم الرّخاء سألتني   طلاقك لم أبخل وأنت صديق

پس اگر در روز راحتی از من سؤال می‌کردی، طلاقت را بخل نمی‌کردم و تو زن با صداقتی هستی. بنابر قول اصحّ ذکر اسم ان مخصوص ضرورت شعری است.

ان مخففه از مثقله است و اسمش ضمیر کاف می‌باشد.

و نیز خبر **ان** مخففه باید جمله باشد و جایز نیست خبرش مفرد بیاید مگر در صورتی که اسم او هم ذکر شود که در این صورت دو وجه جایز است: این که مفرد و جمله باشد و در قول شاعر هر دو وجه جمع شده است:

بأنك ربيع وغيث مـربّع　　　　وأنك هناك تكون الثّمال

به درستی که تو ربیع و باران فراوانی هستی و به درستی که تو در این جا رهبر قوم خود می‌باشی.

بأنك در هر دو مورد مخففه از مثقله است و خبر اول (ربیع) مفرد است و خبر دوم (هناك تكون الثمال) جمله است.

وجه سوم: اَن مفسره؛ یعنی **ان** مفتوحه‌ای که ما قبل خود را تفسیر می‌کند. شارح رضی گفته است: **ان** مفتوحه **فقط مفعول مقدر را** تفسیر می‌کند لکن منظور مصنف (ابن هشام) مطلق است؛ یعنی **ان** به معنای **ای** تفسیریّه است؛ مثل ﴿فَأَوْحَينا إِلَيْهِ أَنِ اَصْنَعِ الفُلْكَ﴾ و ﴿وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ اَلجَنَّةُ﴾ ای: «فاوحینا شیئاً هو ان اصنع الفلك».

بنابراین **ان** مفسره با موصول خود **مفعول اوحینا** می‌باشد و تقدیر آیه دوم چنین می‌شود: «ونودّوا شیئاً هو ان تلکم الجنّة» بنابر آن چه شارح رضی گفته و محتمل نیز هست این است که در این دو آیه ان مصدریه باشد به تقدیر حرف جرّ، ای: «فاوحینا الیه بان اصنع الفلك»، و «نودوا ان تلکم الجنّة» براساس تقدیر مصدریه بودن آن در آیهٔ اول **ان** ناصبه است، چون بر فعل داخل شده است و در آیهٔ دوم **مخففه** از مثقله است، چون بر جمله اسمیّه داخل شده است، پس **اَنْ** در آیه اول دو حرفی است و در آیه دوم سه حرفی و از کوفیون نقل شده است که **ان** مفسّره را به طور کلّی و قطعی انکار کرده‌اند و این قول خوبی است، به دلیل این که قاعده در مفسره این است که تفسیر کننده، خود تفسیر شده باشد؛ یعنی مفسِّر مفسَّر باشد و این امر در این جا درست

نیست، زیرا در جمله «کتبت الیه ان قم» اگر **ان** تفسیریّه باشد باید **قم** خود **کتبت الیه** باشد؛ همان طوری که در «هذا عسجد ای ذهب» که ذهب عین عسجد است که به واسطهٔ **ای** تفسیر شده است ولکن در جایی که **ان** باشد این چنین نیست ولذا اگر به جای **ان**، **ای** آورده شود، گفته شده «کتبت الیه ای قم» طبع انسان نمی‌پسندد.

شرایط ان مفسره

کسانی که **ان** مفسره را قبول دارند برای او شرایطی ذکر کرده‌اند:

شرط اول: مسبوق به جمله تامی باشد؛ همان طوری که در مثال‌های قبل ذکر شد. لذا کسانی که **ان** را در آیه **﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلعالَمِينَ﴾** برای تفسیر گرفته‌اند، مرتکب غلط گشته‌اند، چون قبلش جمله تامی ذکر نشده است و فقط مفرد مضاف (آخر دعواهم) آمده است که مبتدا است **والحمدلله** (خبرش) بعد از ان آمده است.

شرط دوم: متأخّر از جمله باشد، بنابر این جایز نیست که گفته شود: «ذکرت عسجداً ان ذهب»، چون بعد از ان مفرد ذکر شده است و در این جا باید حرف تفسیر **ای** باشد یا به کلی چیزی آورده نشود؛ یعنی: «ذکرت عسجداً ای ذهباً وذکرت عسجداً ذهباً» و در صورت دوم **ذهباً** عطف بیان خواهد بود و جمله مذکور بعد از **ان** ممکن است اسمیّه یا فعلیه باشد. مثال جمله فعلیه گذشت و مثال جمله اسمیّه «کتبت الیه ان ما انت وهذا» **ما** استفهامیه خبر مقدم و **انت** مبتدای متأخّر و «واو» به معنای **مع** آمده است؛ یعنی نوشتم به سوی او که چیست تو را با این نوشتن.

شرط سوم: در جمله سابق معنای قول باشد؛ مثل **﴿فَأَوْحَينا إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ الْفُلْكَ﴾**؛ وحی فرستادیم به این که کشتی را بسازد.

در جمله «اوحینا» معنای قول وجود دارد، ای: «قلنا له...» از موارد **ان** تفسیریّه است

آیهٔ ﴿وَٱنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا﴾ چون مراد از انطلاق، انطلاق به زبان است، ای: «تکلّم الملاء منهم»؛ رهایی یافت زبانشان. مراد از «امشوا ای اثبتو علی ما کنتم علیه وامشوا طریقکم» نقل قول از مشرکین است.

زمخشری گمان کرده است که **ان** در آیه ﴿وَأَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً﴾ تفسیریه است و امام فخر رازی بر او اعتراض کرده است که **اوحیٰ** به معنای الهام است نه وحی. پس معنای قول ندارد و باید **ان** مصدریه باشد؛ یعنی ﴿وَأَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً﴾[1] ولکن در جواب فخر رازی گفته می‌شود که در الهام معنای قول وجود دارد. پس شرط ان تفسیریّه موجود است.

شرط چهارم: در جمله ماقبل، حروف قول وجود نداشته باشد، چون اگر **قول** با صراحت ذکر شده باشد احتیاج به تفسیر ندارد، بلکه باید در معنای جمله ابهامی باشد تا ان، مفسر آن باشد، فلا یقال: «قلت له ان یفعل».

در کتاب شرح جمل صغیر ابن عصفور[2] آمده است: گاهی ان مفسره بعد از قول صریحاً می‌آید ولذا زمخشری گفته است: در آیهٔ ﴿ما قُلْتُ لَهُمْ إِلّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللّٰهَ رَبِّي﴾؛ به نصاری نگفتم مگر آن چه خدا به من امر کرد این که خدا را عبادت کنید. **ان** بعد از «ما قلت» تفسیریه است. لکن **قالت** تأویل به امر می‌رود که در امر معنای قول است. تقدیر آن عبارت است از: «ما امرتهم الا بما امرتنی به ان **اعبد الله**» و این توجیه خوبی است. پس ملاک شرط چهارم این است که در جمله ماقبل صراحتاً **قول** ذکر نشود، مگر این که تأویل به فعلی برود که در او معنای قول باشد و ممکن نیست که «ان **اعبد الله**» تفسیر جمله «ما امرتنی» باشد، زیرا بر اساس این تقدیر لازم می‌آید که جمله ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللّٰهَ رَبِّي﴾ مقول قول باشد و این جایز نیست، زیرا معنای

---

۱. النمل (۱٦) الآیة ٦٨.

۲. علی بن محمد بن علی النحوی الحضرمی الاشبلی توفیٰ سنة ٦٦٩ معاصراً لابی‌حیان.

آيهٔ ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ مناسب با قول خداوند نیست، چون ربّی وربّکم در آخرش ذکر شده است و خداوند در گفته و امر خود نمی‌گوید: پروردگار من و پروردگار خود را عبادت کنید. پس این جمله از حضرت عیسیؑ است، نه از خداوند. لذا اگر جمله «ان اعبدالله» تفسیر آن باشد، مفسِّر عین مفسَّر نمی‌شود، زیرا جمله مفسر «ان اعبدوا...» از حضرت عیسی است و مفسِّر، امر خدا است که حضرت عیسی حکایت می‌کند و مصنّف در اعتراضاتی که بر ان تفسیریه داشت گفت: مفسِّر باید عین مفسَّر باشد.

زمخشری گفته است: اگر **ان** در (ان **اعبدالله**...) مفسّر باشد باید مفسر (بالفتح) داشته باشد که آن یا باید **قلت** باشد، یا **امرتنی**[1] و هیچ کدام قابل توجیه نیست و دلیل آنها را هم ذکر کرده است. هم چنین زمخشری جایز نمی‌داند که ان مصدریه باشد، همان طوری که مصنّف علت آن را از زمخشری ذکر می‌کند و آن این که در این صورت مجموع جمله عطف بیان برای ضمیر **به** در جمله «وما امرتنی به» می‌باشد و یا این که بدل برای **ما** موصوله در همان جمله خواهد بود و هیچ کدام جایز نیست. اما اول به جهت این که عطف بیان به منزلهٔ نعت است و چون نعت برای ضمیر صفت آورده نمی‌شود پس عطف بیان نیز همین طور است و زمخشری با غفلت از این نکته، خیال کرده جایز است که جمله مذکور عطف بیان برای ضمیر باشد، مگر این که در نظر زمخشری چیزی که به منزله چیز دیگر باشد لازم نیست که در همه احکام تابع آن باشد همان طوری که منادا به منزلهٔ خطاب است و خطاب صفت آورده نمی‌شود، اما منادا صفت آورده می‌شود. از جمله کسانی که با صراحت گفته است عطف بیان برای ضمیر آورده نمی‌شود ابو محمد بن سید و ابن مالک است و قاعده هم مؤیّد این دو نفر

---

١. کشاف، ص ٦٩٦.

است و اما بطلان دوم (بدل از **ما** موصوله) به این دلیل است که لازم می‌آید که **قلت** در جمله «**ان اعبدالله**» عمل در قول کرده باشد، چون مبدل منه (ما) مفعول قلت است و مراد از **ما** موصولهِ «**عبادت**» است. پس قلت در عبادت عمل کرده و این جایز نیست، زیرا معنای این کلام می‌شود «ما قلت لهم الّا عبادة الله» واین مطلب هم صحیح نیست، چون عبادت امری نیست که گفته شود، بلکه باید با جوارح انجام گیرد مگر این که **قلت** تأویل به «ما امرتهم الّا عبادة الله» برود و این نکته از زمخشری فوت شده است والّا بدلیت جمله «**ان اعبد الله**» را برای **ما** موصوله بر این تقدیر جایز می‌دانست و به طور کلی این وجه را رد نمی‌کرد. لذا زمخشری همین توجیه را برای قرار دادن **ان** برای ان مفسره ذکر کرده است.

توضیح عبارت «فإن قیل لعل امتناعه...» این است که زمخشری به نکته ذکر شده توجه داشته است، اما **قول** را به امر تأویل نکرده است، چون امر اغلب به حرف جر متعدی می‌شود؛ مثل: «قلت له قال لی» و اگر تأویل به امر گردد باید بدون حرف جرّ متعدی شود. پس برای این جهت تأویل نکرده است.

اما در جواب می‌گوییم: اگر علت منع همین جهت باشد، پس چرا در توجیه قبلی که برای **ان** تفسیریّه **قلت** را به **امرت** مرتکب شده بود را ملاحظه نکرده است با این که در آن توجیه هیچ اشاره‌ای به این منع نشده بود. پس در توجیه دوم هم این جهت را ملاحظه نکرده است و اگر جمله «**ان اعبدالله**» بدل از ضمیر **به** باشد بلا مانع است ولی زمخشری گمان کرده است که ضمیر **به** اگر مبدل منه باشد جایزالحذف می‌شود، زیرا حذف «مبدل منه» جایز است و بدل جانشین او است و با این توجیه ضمیر **به** نمی‌تواند رابطه صله باشد، چون ضمیر رابط باید ثابت باشد و مراد از رابط، ربط بین **ما** وصله‌اش هست. عبارت: «**والعاید موجود حساً**» جواب از توهّم زمخشری است. حاصل این که ضمیر رابط حساً موجود است ولو این که جایز الحذف باشد، چون به

همین مقدار ربط حاصل می‌شود و لازم نیست جایزالحذف باشد.

شرط پنجم: حرف جر بر آن داخل نشود، زیرا اگر حرف جر بر آن داخل شود نشانهٔ مصدریّه است؛ چنان چه در مثال‌ها گفته شد.

مسئله

اگر بعد از **ان** که صلاحیت تفسیریه را دارد، فعل مضارع همراه با **لا** واقع شود؛ مثل «أشرت إليه أن لا يفعل»، سه وجه در ترکیب آن جایز است: ۱. این که **لا** نافیه و **ان** تفسیریّه باشد بنابر این فعل مضارع مرفوع است.

۲. این که لاناهیه و **ان** تفسیریه باشد که فعل مضارع مجزوم است.

۳. این که **لا** نافیه و **ان** مصدریّه باشد بنابر این فعل مضارع منصوب خواهد بود.

حال اگر فعل مضارع بدون **لا** بعد از **انْ** واقع شود؛ مثل «اشرت اليه ان يفعل» در ترکیب جمله دو احتمال وجود دارد:

۱. نصب، بنابر این که **ان** ناصبه باشد. ۲ـ رفع، بنابر این که **ان** تفسیریّه باشد.

وجه چهارم: ان در چهار مورد زاید واقع می‌شود:

۱. بعد از **لمّا** توقیتیه که ظرف زمان است و وقت را تعیین می‌کند؛ مثل آیهٔ **﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ﴾**؛ وقتی فرشتگان ما بر لوط وارد شدند از آنها ناراحت گردید. در این آیه **ان** بعد از **لمّا** زاید است.

۲. این که بین **لو** و فعل قسم واقع شود؛ مثل قول شاعر:

واقسم أن لو التقينا وأنتم   لكان لكم يوم من الشرّ مظلم

قسم به او یاد می‌کنم که اگر ملاقات کنم با شما هر آینه برای شما روز تاریکی از بدی‌ها خواهد بود.

اقسم متکلم وحده، **ان** زاید و **لو** حرف شرط است که بعد از **ان** واقع شده است.

لکان جواب قسم است.

گاهی **ان** زاید بین فعل قسم مقدر و لو واقع می‌شود مثل قول شاعر:

أمـا والله أن لو كـنت حـرّاً   ومـا بـالحرّ أنت ولا العـتيق

آگاه باش قسم به خدا اگر تو آزادمرد بودی هرآینه مقاومت می‌کردم یا قوم ولکن آزاد مـرد نیستی و بانجابت هم نیستی.

اما کلمه تنبیه، **والله** به تقدیر فعل قسم، ای: «اقسم والله».

در این شعر **ان** بین قسم مقدر ولو زاید واقع شده است و قول سیبویه و غیرسیبویه همین است، ولکن ابن عصفور در کتاب مقرب گفته: **ان** در این موارد برای ربط جواب قسم آورده می‌شود، پس زاید نیست ولی این قول بعید است، زیرا اگر برای ربط باشد باید در همه جا ذکر شود در حالی که اکثراً ذکر نمی‌شود.

۳. بین کاف جاره و مجرورش. واقع شدن **ان** زاید در این گونه موارد نـادر است؛ مثل قول شاعر:

ویـوماً تـواقـینا بـوجه مـقسّم   کأن ظبیة تعطو إلی وارق السّلم

یاد کن روزی را که روبه رو می‌شد آن زن با صورت نیکو مثل آهویی که گردن به شاخه برگ می‌کشد.

یوماً مفعول فعل مقدراست، ای: «اذکر یوماً»، **تواقینا** مضارع از باب مفاعله، **مقسّم** اسم مفعول است.

در این شعر **ان** زایده بین کاف و مجرورش (ظبیه) واقع شده است. از جمله شرایط **ان** زایده.

۴. بعد از **اذا** واقع شود؛ مثل قول شاعر:

فـأمهله حـتی إذا أن کـأنه   **معاطیٰ** ید **في** لجة الماء غـامر

پس مهلت داد آن صید را تا زمانی که گویا دست خود را در میان آب‌ها قرار داده بود تاکفی از

آب بردارد.

فامهله فعل ماضی و **معاطی** اسم فاعل است.

در این شعر **ان** بعد از **اذا** زاید واقع شده است. اخفش معتقد است که **ان** زاید در غیر این چهار مورد هم می‌آید و فعل مضارع را نصب می‌دهد؛ همان طوری که **من** و **باء** زاید اسم را جرّ می‌دهند و آیهٔ **﴿وَما لَنا أَلّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّهِ﴾** و **﴿ما لَنا أَلّا نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّهِ﴾** را از همان مواردی می‌داند که خارج از موارد چهارگانه است و فعل مضارع را نصب داده است. اما دیگران **ان** در این دو آیه را مصدریه می‌دانند و گفته شده است معنای «ما منعنا» در **ما لنا** (**ما** استفهامیه مبتدا و **لنا** جار مجرور، خبرش) تضمین شده است، ای: «ما منعنا ان لا تتوکّل علی الله» و «ما منعنا ان لا تقاتل فی سبیل الله» و فعل **منعنا** در **انْ** وصله‌اش عمل کرده است، چون **منع** دو مفعولی می‌گردد: یک مفعول ضمیر **نا** و مفعول دیگر **ان وصله‌اش**، ولکن در این قول نظر است، زیرا ظرف و جار و مجرور در «مفعول به» عمل نمی‌کند و نیز لازم می‌آید که **لا** در **لاتتوکل** و **لا نقاتل**، زاید باشد، زیرا اگر **لا** نافیه به حال خود باقی باشد فعل در حکم نفی خواهد بود و نفی در نفی اثبات می‌شود. منظور از جار مجرور که در مفعول عمل می‌کند **لنا** است. براساس این توجیه مانع اول (عمل جار یا مجرور در مفعول) و مانع دوم زاید بودن **لا** است اصل و قاعده عدم زیادی **لا** است. پس کشف می‌کنم که این توجیه صحیح نیست.

بنابراین قول صحیح در این جا قول کسانی است که گفته‌اند: قبل از **ان** حرف جرّ در تقدیر است و تقدیر این است: «ومالنا فی ان لا تتوکل وفی ان لا نقاتل» و حرف جر داخل بر **ان** مصدریّه می‌شود تا فعل تأویل به مصدر گردد.

اما قیاس کردن **ان** زاید به **من** و **باء** جاره، قیاس مع الفارق است، چون **ان** زایده مختص فعل نیست، بلکه داخل اسم و حرف هم می‌شود؛ مثل: «ان لو کنت وکان ظبیةٍ»

در اوّل بر لو و در دوم بر **ظبیه** که حرف و اسم می‌باشند داخل شده است، ولکن **من** و **باء** فقط بر اسم داخل می‌شوند؛ مثل حرف جاری که برای متعدی کردن فعل بر اسم داخل می‌شود، به همین جهت من و باء در اسم عمل می‌کند.

مسئله

ان زایده معنایی جز تأکید در کلام ندارد؛ مثل سایر حروف زایده که به واسطهٔ آنها کلام تأکید می‌شود. ابوحیان گفته: زمخشری گمان کرده است که نکته دیگری همراه تأکید برای **ان** زایده دیده می‌شود؛ چنان چه این مطلب از دو آیه مذکور در سورهٔ عنکبوت مشاهده می‌شود: **﴿وَلَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالبُشْرىٰ قالُوا سَلاماً﴾** و آیه **﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ وَضاقَ بِهِمْ ذَرْعاً﴾** **﴿قالُوا لا تَخَفْ وَلا تَحْزَنْ ...﴾** در هر دو آیه خداوند از نزول ملائکه حکایت می‌کند که خبر از هلاکت قوم لوط می‌دهند، چون حضرت ابراهیم و حضرت لوط در یک زمان بوده‌اند ولی هنگامی که بر حضرت لوط وارد شدند و آنها را با جمال و زیبایی مشاهده کردند، حالت ترس برای او پیش آمد چون از قوم خود می‌ترسید که مزاحم آنان بشوند و جمله «سیء بهم» اشاره به همین حالت است، یعنی برای آن حضرت از نزول آنان حالت ناگواری پیدا کرد، اما حضرت ابراهیم از آنان خوفی نداشت، لذا در آیهٔ اول **آنْ** زایده ذکر نشده است. پس در آیه حضرت لوط **ان** زایده بر دو مطلب دلالت می‌کند: ۱. تأکید در کلام. ۲. تعقیب اسائه برای حضرت لوط؛ یعنی به مجرد آمدن ملائکه حالت اسائه برای آن حضرت به وجود آمد. اما قصه حضرت ابراهیمعليه‌السلام این چنین نیست و با آمدن فرشتگان ترسی وجود نداشت. لذا بعد از **لمّا ان** زایده نیامده است.

شلوبین گفته: **ان** در جمله «ان نعطی» برای سبب آمده است، ای: «للاعطاء» بنابراین در عبارت: «ولمّا ان جائت» کلمه **ان** گویای این است که «**مجيء**» سبب اسائه است؛

یعنی سبب ناراحتی، آمدن ملائکه بوده است. همان طوری که در جمله «اما والله ان لو فعلت لفعلت» **ان** زایده مفید تأکید است و **ما** بعد واو قسم را بر سببی بودن جواب قسم (لفعلت) حمل کرده‌اند.

توضیح مطلب: در جمله مذکور، قسم و شرط با هم جمع شده است و هر دو احتیاج به جواب دارند. در این صورت مشهور است که جواب مذکور برای قسم است و جواب شرط، محذوف است که به واسطهٔ جواب قسم از او بی‌نیاز هستیم و در مثال مذکور قسم، سببِ جواب است و **ان** سبب مذکور را تأکید می‌کند. در بعضی متن‌ها به جای «بعد الواو»، «بعد لو» آمده است. در این صورت معنا این است که سبب، جواب شرط است که بعد از **لو** واقع شده است و **ان** تأکید سببیّت را می‌کند.

لکن آن چه زمخشری و شلوبین گفته‌اند در نزد بزرگان علم نحو تأیید نشده است، پس کلام آنها صحیح نیست. پایان کلام ابوحیان.

مصنّف در جواب می‌گوید: آن چه من در کلام زمخشری در تفسیر سورهٔ عنکبوت دیدم تصریح عبارتش این است: «اَنْ صلة اکّدت الفعلین...»؛ **ان** در آیه مذکور صله است که تأکید در دو فعل است (**جائتهم و سیء**) که این دو فعل در دو زمان چسبیده به هم واقع شده است و اتصال آن دو به طوری بوده است که گویا دو فعل در یک زمان واقع شده است، به نحوی که حضرت لوط هنگامی که آمدن ملائکه را حس کرد گفت: «**فاجئت اسائه**»؛ آمدن ملائکه ناگهان نگرانی مرا به وجود آورد، من غیر **ریث**، ای: بطأ. انتهی کلام زمخشری.

مصنف این گونه بر ابوحیان اعتراض می‌کند:

۱. این که ابوحیان به زمخشری نسبت داده بود که زمخشری در مقام فرق بین قصه ابراهیمعليه‌السلام و لوطعليه‌السلام مطالبی را ذکر کرده است، در عبارت زمخشری اشاره به فرق بین این دو قصه نشده است و این استنباط خود ابوحیان است، چون **ان** زاید در قصه لوط

ذکر شده است، اما در قصه ابراهیمعليه‌السلام ذکر نشده است.

۲. ابوحیان کلام زمخشری را مخالف کلام نحویون قلمداد کرده است و این صحیح نیست، زیرا تمام نحویون اتفاق دارند که حرف زاید در چیزی که کلام برای تأکید آن آورده شده است افاده تأکید می‌کند و در جمله «ولما **جائتهم**...» کلمه **لمّا** بر وقوع فعل ثانی (سیء) عقیب دلالت می‌کند فعل اول (جائت). پس ان زایده بر این مطلب تأکید می‌کند و این مورد اتفاق تمام نحویین است.

۳. در آیه مربوط به قصه حضرت ابراهیم که در آخرش «قالوا سلاماً» هست در سوره هود است، نه در سوره عنکبوت و آن چه در سوره عنکبوت است «قالوا سلاماً» ندارد.

در سوره عنکبوت، آیهٔ **﴿وَلَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالْبُشْرىٰ قالُوا إِنّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ ...﴾** شایان توجه است که ابوحیان در همین آیه به جای «قالوا انا مهلکوا»، «قالوا سلاماً» را ذکر کرده است که اشتباه لفظی است.

۴. از مفهوم کلام ابوحیان استفاده می‌شود که چون جواب **لمّا** در قصه حضرت لوط به دلیل **ان** زایده بدون فاصله آمده است، پس در قصه ابراهیمعليه‌السلام که **ان** ذکر نشده است باید جایز باشد که جواب **لمّا** (قالوا سلاماً) با تأخّر ذکر شود و حال آن که تأخیر جواب از فرشتگان بعید به نظر می‌رسد و همانا اگر جواب در سورهٔ عنکبوت **﴿قالُوا إِنّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ﴾** می‌تواند با تأخیر ذکر شود چون جواب سلام نیست.

۵. تعبیر ابوحیان از فعل ثلاثی مجرد باید به مصدر ثلاثی (ساءة) باشد پس تعبیر ابوحیان به **إساءة** غلط است، چون اسائه مصدر باب افعال ثلاثی مزید است و در عبارت زمخشری سائه آمده است. اما آن چه ابوحیان از شلوبین نقل کرده است از دو جهت قابل اعتراض است:

الف) این که استناد سببیة از **لام** جاره است که مقدر می‌باشد، نه از کلمه **ان**.

ب) **ان** در آن مثال مصدريّه است، در حالی که بحث در **ان** زايده می‌باشد. مـخفی نماند که این دو اعتراض بر خود شلوبین است، نه بر ابوحیان.

تنبیه

برای **ان** مخففه مفتوحه چهار معنا دیگر ذکر شده است:

اول: شرط؛ مثل إِن مکسوره. این مذهب کوفیون است و سه چیز می‌تواند این قول را تقویت کند:

۱. از بزرگان عرب در یک مورد کلمه **ان** بفتح و کسر قرائت شده است؛ مثل آیـه **﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما﴾** و آیه **﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ﴾** و آیـه **﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَنْ كُنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفِينَ﴾** و در شعری آمده بود: «أتغضب إن أذنا قتيبة» در این سه آیه و این شعر، کلمه **ان** به کسره و فتحه خوانده شده است، این در حالتی است که معنای شرطیه مناسب با آنها است، پس ممکن است در صورت فتح و کسر، **ان** برای شرطیه آمده باشد، چون حمل نمودن این کلمه بنابر دو قرائت بر معنای واحد بهتر است از این که بر دو معنا (شرطیه و مصدریه) حمل کنند و این دلیل بر این است که **ان** مفتوحه گاهی برای شرط می‌آید.

۲. در موارد فراوانی دیده می‌شود که **فاء** بعدش واقع می‌گردد؛ مثل قول شاعر:

أبـا خـراشـة أمّـا أنت ذا نـفرٍ   فإنّ قومي لم يأكلهم الضّبع

کلمه **اما** مرکب از **ان** و **ما** زایده است، **ذا** به معنای صاحب و جـمله «فـان قـومی» جواب **ان** شرطیه است، به دلیل ذکر **فاء** که در جواب شرط می‌آید.

۳. أنْ مفتوحه عطف بر **إنْ** مکسوره می‌شود؛ مثل قول شاعر:

إمّـا أقـمت وأمّـا أنت مـرتحلاً   فالله يكـلأ مـا تـأتي ومـا تـذر

ای ابا خراشه اگر اقامت کنی در بلد و یا رحلت کنی، پس خداوند حفظ کند آن‌چه با خـود

ببری و یا می‌گذاری.

اِما (به کسر همزه) مرکب از **ان** و **ما** و **آما** (به فتح همزه) مرکب از **ان** مفتوحه و **ما** است. و **ما** عطف بر **اِن** مکسوره است. این عطف ترجیح می‌دهد که **ان** مفتوحه به معنای شرط باشد.

در این شعر معطوف و معطوف‌علیه، هر دو جمله شرطیه است، زیرا اگر **ان ما** دوم شرطیه نباشد جمله مفرد بر جمله انشائیه عطف می‌شود و این جایز نیست.

توضیح مطلب: اگر **ان** مفتوحه مصدریه باشد جمله را تأویل به مصدر می‌برد و لازم می‌آید که مفرد بر جمله انشائیه عطف شود، اما اگر برای شرط باشد این اشکال لازم نمی‌آید.

ابن حاجب که **ان** دوم را شرطیه نگرفته، در جواب از اشکال به زحمت افتاده و گفته است: چون معنای «قولك اَن جئتنی اکرمك» جمله شرطیه از نظر معنا مساوی با جمله خبریه «اکرمك لاتیانك» است مساوی است با جمله «اکرام من برای آمدنت هست». لذا عطف جمله خبریّه بر جمله انشائیه جایز است، چون در انشائیه در معنا به خبریّه برمی‌گردد و جمله خبریّه هم تأویل به مفرد می‌رود. بنابراین صحیح است که جمله تعلیلیه (اما مر تجلاً) بر جمله شرطیه (اما قمت) عطف گردد؛ چنان چه در مثال: «ان جئتنی واحسنت الیّ اکرمتك» که جمله دوم عطف بر جمله اول شده است با این که برگشت به مفرد دارد[1]. در این صورت جمله جزای «اکرمتك» برای هر دو شرط می‌باشد.[2] پایان کلام ابن حاجب.

مصنف در جوابش می‌گوید: گمان ندارم که عرب به این مطلب اعتراف کرده باشد؛ یعنی مطابق با قواعد عرب نیست.

---

۱. مجمع البیان در تفسیر همان آیه.

۲. چون جمله «احسنت الیّ» در حکم «من اجل احسانك» است. پس جمله اول شرط است و جمله دوم علت.

دوم: معنای نفی مثل **اِن** مکسوره. این معنا را بعضی در آیه ﴿أَنْ يُؤْتىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مـا أُوتِيتُمْ﴾ گفته است که **ان** نافیه است.

تقدیر آیهٔ ﴿وَلا تُؤْمِنُوا إِلّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدىٰ هُدى اللّٰهِ أَنْ يُؤْتىٰ أَحَدٌ مِثْلَ ما أُوتِـيتُمْ أَوْ يُحاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾، «لا يؤتى احد...» است. چون سیاق جمله معنای نفی فعل را اقتضا می‌کند. لذا بعضی علما قبل از **ان** فعل نفی در تقدیر گرفته‌اند، ای: «ولا تومنوا بان يوتىٰ». وجمله «قل ان الهدى هدى الله» معترضه بـین مـعطوف مـقدر (لا یومنوا) و معطوف‌علیه (جمله ما قبل) واقع شده است.

شایان ذکر است که تمام آیه ۱۷۱ آل‌عمران در متن ذکر نشده است و جمله معترضه با ذکر تمام آیه معلوم می‌شود.

سوم: ان مفتوحه معنای اذ می‌باشد. در معانی **ان** مکسوره هم همین معنا گفته شده بود و این معنا را بعضی در آیه ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مَنْذِرٌ مِنْهُمْ﴾ گـفته‌انـد، ای: «بـل عجبوا اذ جائهم» در آیه ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَ إِيّاكُمْ أَنْ تُـؤْمِنُوا﴾، ای: «اذ تؤمنوا» در این دو آیه **ان** به معنای **اذ** آمده است و قبل از **ان** لام علّة مقدر است.

چهارم: ان به معنای لئلا می‌باشد و در آیه ﴿يُبَيِّنُ ٱللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ گفته‌اند: **ان** به معنای لئلا است و تقدیر آن چنین است: «لئلا يبيّن». هم چنین در قول شاعر:

نزلتم منزل الأضياف مـنّا فعجّلنا القـرى أن تشـتمونا

به منزل اضیاف ما وارد شدید. پس تعجیل کردیم در پذیرایی تا این که دشنام ندهید ما را.

در این جا **ان** افاده می‌دهد معنای **لام** علّه و **لا** نافیه و **ان** را، چون **لئلا** مرکب از این سه کلمه است.

نزد مصنّف **ان** در موارد ذکر شده مصدریّه است که با مدخول خود تأویل به مصدر می‌رود و مصدر مضاف الیه برای مضاف مقدر است، پس در آیه ﴿أَنْ تَضِلُّوا﴾ تأویل به «ضلالکم» می‌رود، آن هم به تقدیر مضاف، ای: «کراهة ضلالکم» و در شعر مذکور «ان

تشتمونا» تأویل به «شتمکم» می‌رود به تقدیر مضاف، ای: «مخافة شتمکم لنا».

اما کوفیون این گونه موارد را حمل بر اضمار **لام** علّه کرده‌اند که قبل از **ان** مقدر است ونیز **لا** نافیه بعد از **ان** مقدر گرفته‌اند، ای: «لانّ لا تشتمونا».

قابل توجه است که قول کوفیون به لئلا بر می‌گردد، لکن با توجیه بیشتر و زحمت زیادتر.

إنّ

المکسورة المشدّدة. علی وجهین:

أحدهما: أن تکون حرف توکید تنصب الاسم وترفع الخبر، قیل: وقد تنصبهما في لغة، کقوله:

إذا اسودّ جنح اللّیل فلتأت ولتکن   خطاك خفافاً؛ إن حرّاً سنا أسدا

وفي الحدیث «إنّ قعر جهنم سبعین خریفاً» وقد خرج البیت علی الحالیة وأنّ الخبر محذوف، أي تلقاهم أسداً. والحدیث علی أن القعر مصدر «قعرت البئر» إذا بلغت قعرها، وسبعین ظرف، أي إن بلوغ قعرها یکون في سبعین عاماً. وقد یرتفع بعدها المبتدأ فیکون اسمها ضمیر شأن محذوفاً کقوله علیه الصلاة السلام: «إنّ من أشدّ الناس عذاباً یوم القیامة المصوّرون» الأصل إنّه أي الشأن کما قال:

إنّ من یدخل الکنیسة یوماً   یلق فیها جآذر وظباء

وإنما لم تجعل «من» اسمها لأنّها شرطیة، بدلیل جزمها الفعلین، والشرط له الصّدر؛ فلایعمل فیه ما قبله.

وتخریج الکسائي الحدیث علی زیادة «من» في اسم إنّ یأباه غیر الأخفش من البصریین؛ لأنّ الکلام إیجاب، والمجرور معرفة علی الأصحّ، والمعنی أیضاً یأباه؛ لأنّهم لیسوا أشدّ عذاباً من سائر الناس.

وتخفّف فتعمل قليلاً، وتهمل كثيراً، وعن الكوفيين أنّها لاتخفّف، وأنّه إذا قيل «إن زيد لمنطلق» فـ«إن» نافية، واللام بمعنى إلّا، ويردّه أنّ منهم من يعملها مع التخفيف، حكى سيبويه «إنّ عمراً لمنطلق»، وقرأ الحرميان وأبو بكر ﴿وَإِنَّ كُـلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّـيَنَّـهُمْ﴾[١].

الثاني: أن تكون حرف جوابٍ بمعنى نعم، خلافاً لأبـي عـبيدة، اسـتدلّ المـثبتون بقوله:

ويـقلن: شـيب قـد عـلا ك، وقد كبرت، فقلت: إنّـه

وردّ بأنّا لا نسلم أنّ الهاء للسكت، بل هي ضمير منصوب بها، والخبر مـحذوف، أي إنّه كذلك، والجيّد الاستدلال بـقول ابـن الزّبـير لمـن قـال له «لعـن الله نـاقةً حملتني إليك»: «إنّ وراكبها» أي نعم ولعن راكبها؛ إذ لا يجوز حذف الاسم والخـبر جميعاً.

وعن المبرّد أنّه حمل على ذلك قراءة من قرأ ﴿إِنْ هـٰذانِ لَساحِرانِ﴾[٢]، واعـترض بأمرين: أحدهما: أن مجيء إنّ بمعنى نعم شاذ، حتى قيل: إنّه لم يثبت فكيف يصحّ حمل التنزيل عليه.

والثاني: أنّ اللام لا تدخل في خـبر المـبتدأ، وأجـيب عـن هـذا بـأنّها لام زائـدة، وليست للابتداء، أو بأنّها داخلة على مبتدأ محذوف، أي لهما ساحران، أو بأنّها دخلت بعد إنّ هذه لشبهها بإنّ المؤكّدة لفظاً كما قال:

ورجّ الفتى للخير مـا إن رأيـته على السّنّ خيراً لا يـزال يـزيد

فزاد «إن» بعد ما المصدرية لشبهها في اللفظ بما النافية. ويضعف الأول أنّ زيادة اللام في الخبر خاصّة بالشعر، والثـاني أنّ الجـمع بـين لام التـوكيد وحـذف المـبتدأ كالجمع بين متنافيين. وقيل: اسم إنّ ضمير الشأن، وهذا أيضاً ضعيف، لأنّ الموضوع

---

١. هود (١١) الآية ١١١.

٢. طه (٢٠) الآية ٦٣.

لتقوية الكلام لا يناسبه الحذف، والمسموع من حذفه شاذ إلّا في باب أنّ المفتوحة إذا خفّفت، فاستسهلوه لوروده في كلام بني على التخفيف، فحذف تبعاً لحذف النون، ولأنّه لو ذكر لوجيب التشديد؛ إذ الضمائر تردّ الأشياء إلى أصولها، ألا ترى أن من يقول: لد ولم يك، ووالله، يقول: لدنك،ولم يكنه، وبك لأفعلن، ثم يرد إشكال دخول اللام. وقيل: هذان اسمها، ثم اختلف، فقيل: جاءت على لغة بلحرث بن كعب في إجراء المثنّى بالألف دائماً، كقوله: .

(إنّ أبـــاها وأبـــا أبـاها) قد بلغا في المجد غـايتاها

واختار هذا الوجه ابن مالك. وقيل: «هذان» مبنيّ لدلالته على معنى الإشارة، وإنّ قول الأكثرين «هذين» جرّاً ونصباً ليس إعراباً أيضاً، واختاره ابن الحاجب، قلت: وعلى هذا فقراءة «هذان» أقيس؛ إذ الأصل في المبني أن لاتختلف صيغته، مع أنّ فيها مناسبة الألف ساحران، وعكسه الياء في ﴿إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾[1] فهي هنا أرجح لمناسبة ياء «ابنتى»، وقيل: لما اجتمعت ألف هذا وألف التثنية في التقدير قدّر بعضهم سقوط ألف التثنية فلم تقبل ألف «هذا» التغيير.

تنبيه

تأتى «إنّ» فعلاً ماضياً مسنداً لجماعة المؤنث من الأين ـ وهو التّعب ـ تقول «النساء إنّ» أي تعبن، أو من آن بمعنى قرب، أو مسنداً لغيرهنّ على أنّه من الأنين وعلى أنّه مبنيّ للمفعول على لغة من قال في ردّ وحبّ: ردّ وحبّ، بالكسر تشبيهاً له بقيل وبيع، والأصل مثلاً «أنّ زيد يوم الخميس» ثم قيل «إنّ يوم الخميس» أو فعل أمر للواحد من الأنين، أو لجماعة الإناث من الأين أو من آن بمعنى قرب، أو للواحدة مؤكّداً بالنون من وأى بمعنى وعد كقوله:

---

۱. القصص (۲۸) الآية ۲۷.

إنّ هـند المـليحة الحسـناء　　　　وَأْيَ مَن اضمرت لخلّ وفاءَ

وقد مرّ، ومركبة من إن النافية وأنا كقول بعضهم «إنّ قائم» والأصل: إن أنا قائم، ففعل فيه ماضى شرحه.

فالأقسام إذن عشرة: هذه الثمانية، والمؤكدة، والجوابية.

تنبيه

في «الصحاح»: الأين الإعياء، وقال أبو زيد: لايبنى منه فعل، وقد حـولف فـيه، انتهى. فعلى قول أبي زيد يسقط بعض الأقسام.

إنَّ

مکسوره مشدّده بر دو وجه می‌آید:

اول: حرف تأكيد باشد که در این صورت اسم خـود را نـصب و خـبرش را رفـع می‌دهد. گفته شده است که گاهی هر دو را نصب می‌دهد. بنابر گفته بعضی از عرب‌ها مثل قول عمار بن ابی ربیعه:

إذا سودّ جنح اللّيل فلتأت ولتكن　　　　خطاك خفافاً؛ إنّ حـرّاسـنا أسـداً

زمانی که قطعه‌ای از شب تاریک شود پس باید بیایی و گام‌های تو سبک باشد، پس به درستی که نگهبانان ما مثل شیرند.

جنح بر وزن قفل (به ضمّ جیم یا به کسر جیم) به معنای قطعه‌ای از شب و **خُطى** به معنای گام و **الخفاف**، جمع خفیفه به معنای شیء سبک و حرّاس جمع حارس به معنای نگهبان است.

در این شعر اسم و خبر **انّ** عبارت است از: «حرّاسنا اسد» که هر دو را نصب داده است. در حدیثی از حضرت رسول آمده است: «إنّ قعر جهنّم سبعين خريفاً» اسم **انّ**

قعر (منصوب) و خبرش **سبعین** (منصوب) است. چون با **یاء** آمده است و اگر مرفوع باشد «سبعون» می‌آید. اما کسانی که این قول را قبول ندارند شعر را توجیه کرده‌اند به این که **اسداً** حال است برای فاعل فعل مقدر و خبر **انّ** همان فعل محذوف است و تقدیر آن چنین است: «انّ حرّاسنا تلقاهم أسداً» ای: «شجاعاً».

توجیه این حدیث به این صورت است که **قعراً** مصدر فعل محذوف است، ای: «قعرت البئر قعراً» واز مصدر معنای مصدری آن اراده شده است و **سبعون** ظرف زمان برای مصدر است. تقدیر آن این است: «إنّ بلوغها یکون فی سبعین عاماً». لذا اسم **ان** مضاف (بلوغ) است و خبرش **یکون** می‌باشد و گاهی بعد از إنّ مبتدا واقع می‌شود، بدون این که منصوب گردد و در این هنگام اسمش ضمیر شأن محذوف است و مجموع جمله خبر **انّ** است؛ مثل حدیث «إنّ من أشدّ الناس عذاباً یوم القیامة المصوِّرون». کلمه **المصوِّرون** مبتدا و **اشدّ** خبرش می‌باشد که بر مبتداء مقدم شده است. اسم **ان** ضمیر شأن است: «انّه من اشدّ الناس...».

هم چنین قول شاعر:

إنّ من یدخل الکنیسة یوماً یلق فیها جاذراً وظباء

به درستی که شأن چنین است کسی که داخل کنیسه شود ملاقات می‌کند در آن صورت‌های شبیه بچه گاو وحشی و آهوهای ماده را.

جمله «من یدخل» خبر **ان** است و اسمش ضمیر شأن می‌باشد: «انه من یدخل...». باید توجه داشت که در این شعر کلمه **من** به خاطر این که حرف شرط است نمی‌تواند اسم **ان** باشد، چون صدارت طلب است. دلیل شرط بودن این که دو فعل شرط و جزاء (یدخل ویلق) مجزوم‌اند و من شرطیه چون صدر طلب است ما قبلش (انّ) نمی‌تواند در او عمل کند. لذا **من** مبتدا است و خبرش فعل شرط و **انّ** در مجموع جمله شرطیه عمل کرده است، نه در اسم شرط. کسائی حدیث را چنین توجیه کرده است: **من** در

«من اشدّ الناس» زاید است. بنابراین «اشد الناس» می‌تواند اسم **انّ** باشد و «مصوّرون» خبرش ولکن بصریون به دو علت از این توجیه منع کرده‌اند:

علت اول: کلام موجب است و **من** در کلام موجب زاید واقع نمی‌شود.

دوم: بنابر قول صحیح **اشد** افعل التفضیل و معرفه است و **من** زاید بر اسم معرفه داخل نمی‌شود.

صرف نظر از این دو اشکال اگر **من** را زاید بگیریم معنای جمله صحیح نخواهد بود، زیرا اگر من زاید باشد این است که تنها «مصوّرون» در شدیدترین عذاب هستند، در حالی که مصوِّرون بعضی از آنها می‌باشند، نه همهٔ آنها.

گاهی **انّ** مشدد مکسوره تخفیف داده می‌شود. در این صورت اکثراً عمل نمی‌کند و در برخی موارد عمل می‌کند، کوفیون تخفیف **ان** را قبول ندارند و در مثال «إن زید لمنطلق» که نحویون به دلیل لام در **المنطلق** **ان** را مخففه از مثقله می‌دانند گفته‌اند: **ان** نافیه است و **لام** به معنای الّا، ای: «ما زید الّا منطلق» ولکن این که کوفیون **ان مخفّفه** را قبول ندارند مردود است، زیرا بعضی از کوفیون **ان مخفّفه** را عمل کننده می‌دانند، پس چگونه منکر هستند.

سیبویه حکایت کرده است: «انّ عمراً لمنطلق» به نصب **عمر** ورفع **منطلق** و دو نفر از قراء سبع (نافع مدنی و ابن کثیر مکّی و ابوبکر) در آیهٔ ﴿وَ إِنَّ كُـلاًّ لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّـهُمْ﴾ **ان** را مخفف **وكلاّ** را منصوب قرائت کرده اند، بنابر این که اسمش باشد.

دومین معنای انّ مکسوره مشدّده این است که حرف جواب واقع می‌شود به معنای **نعم**، برخلاف ابن عبیده که آن را انکار کرده است. اما قائلین به این معنا احتجاج کرده‌اند به قول عبیدالله بن قیس:

ویـقلن شیب قـد عـلا ... ك، وقد كبرت، فقلت إنّه

زنان می‌گفتند: ملامت کنند که پیری تو را بلند کرده و بزرگ است، پس گفتم بله.

در این شعر **إنّه** به معنای **نعم** آمده است.

ولکن این استدلال مردود است، زیرا هاء در آخر **انه**، سکت نیست بلکه اسم **ان** است و خبرش محذوف است، ای: «انه كذلك» و دلیل بهتر بر اثبات، جواب ابن زبیر است که وقتی به او گفتند: «لعن الله ناقةً حملتني إليك»؛ لعنت خدا بر ناقه‌ای که مرا به سوی تو آورد، در جواب گفت: «إنّ وراكبها»؛ ای: «نعم وراكب ناقة». دلیل زیبایی است، زیرا قابل توجیه نیست و فقط معنای نعم از او استفاده می‌شود و اگر گفته شود **اِنّ** برای تأکید است لازم می‌آید که اسم و خبرش حذف شده باشد و این هم جایز نیست.

از مبرد نقل شده است که **اِنّ** در آیه ﴿إِنْ هـٰذانِ لَساحِرانِ﴾ بنا بر رفع هذان به معنای نعم است و این قول از مبرد به سبب دو امر مردود است:

۱. این که **انّ** به معنای **نعم** شاذ است، تا حدی که بعضی گفته‌اند: اصلش ثابت نشده است. بنابراین نمی‌توانیم قرآن که افصح کلمات عرب هست حمل بر شاذ شود.

۲. این که **لام** بر خبر مبتدا داخل نمی‌شود، چون اگر **ان** به معنای **نعم** باشد **هذان** مبتدا و **لساحران** خبرش خواهد بود. ولی از این اعتراض به سه وجه جواب داده شده است:

اول این که لام **لساحران** زاید است، نه لام ابتدا و آن چه بر خبر مبتدا داخل نمی‌شود لام ابتدا است.

دوم این که لام در واقع داخل بر مبتدای محذوف است ای: «هذان لهما ساحران».

سوم این که دخول لام به سبب این است که **انّ** در این جاگر چه به معنای **نعم** است ولکن لفظاً به **انّ** تأکید شباهت دارد و برای همین شباهت در خبر مبتدا بعد از آن لام آورده شده است. همان طوری که در قول شاعر بعد از **ما مصدریّه ان** زایده آمده است، آن هم به جهت شباهت لفظی‌ای که بین **ما** مصدریّه و **ما** نافیه وجود دارد:

ورجّ الفتی للخیر ما إن رأیته　　　　علی السّنّ خیراً لا یزال یزید

در این جا **ان** زایده بعد از **ما** مصدریّه آمده است به دلیل شباهت آن با **ما** نافیه. ولکن سه جواب مردود است، چون:

اولاً: لام زایده که بر خبر مبتدا داخل می‌شود مخصوص ضرورت شعری است پس آیهٔ قرآن نمی‌شود به آن قیاس شود.

ثانیاً: حذف مبتدا و ذکر لام ابتدا مثل دو امر متنافین است، زیرا ذکر لام برای تأکید مبتدا است و این امر با حذف مبتدا منافات دارد. البته بعضی علما از آیهٔ شریفه **﴿إِنْ هٰذانِ لَساحِرانِ﴾** جواب داده‌اند به این که اسم **ان** ضمیر شأن است و جمله «هذان لساحران» خبر **انّ** است. ولی این قول ضعیف است، چون لام برای تقویت است و حذف خبر **ان** با تأکید، منافات دارد و دیگر این که آن چه از حذف اسم **انّ** شنیده شده است موارد شاذی است و فقط در **انّ** مفتوحه حذف اسم با قیاس مطابقت دارد، چون **انّ مخفّفه** در جایی آورده می‌شود که تأکید و تحقیق مطلوب نیست و حذف اسمش به تخفیف کلام کمک می‌کند. پس حذف اسمش به پیروی از حذف نون مشدّده است که **مخفّف** شده است.

عبارت: **«ولانه...»** عطف بر **لو رده** است؛ یعنی علت دیگری برای حذف اسم.

توضیح مطلب: اگر اسم **انّ** ذکر شود باید تشدید آن هم برگردد، زیرا هرگاه ضمیر باکلمه حذف شده بیاید محذوف هم برمی‌گردد؛ چنان چه در «لد ولم یك» که در اصل «لدن ولم یکن» بوده است و نون به سبب تخفیف حذف شده است، اگر ضمیر متصل شود به حال اولی برمی‌گردد فیقال: «لدنه ولم یکن» در کلمه **والله** واو برای قسم است؛ یعنی: «وبك لافعلن کذا بك» باء قسم وکاف خطاب به جای **والله** آمده و فعل هم برگشته است. بعد از این توجیه اشکال حذف ضمیر شأن در جمله **﴿إِنْ هٰذانِ لَساحِرانِ﴾** به این حالت برمی‌گردد. بعضی **هذان** را اسم **ان** قرار داده‌اند و در توجیه آن

وجوهی آورده‌اند؛ از جمله این که هذان اسم انّ است و منصوب می‌باشد.

بنابر گفته بنی الحارث که اعراب تثنیه را مطلقاً به الف می‌آورند، مثل قول شاعر:

إنّ أبـــاها و أبــــا أبــاها   قد بلغا في المجد غـايتاها

در این شعر **غایتاها** مضاف الیه **مجد** است که باید حالت جر به باء باشد، ولی با الف آمده است. ابن مالك نیز در توجیه آیه همین وجه را اختیار کرده است. توجیه دیگر این که کلمه **هذان** اسم مبنی است و معرب نمی‌شود، چون بـر مـعنای اشـاره دلالت می‌کند. بنابراین **هذان** در همه حالت با الف می‌آید و هنگامی که با یاء بیاید به سبب این است که باء علامت مبنی بر کسر و فتح می‌باشد (هذین)، نه به جهت این که علامت اعراب باشد. علت مبنی بودنش این است که اشاره از مـعانی حـرفی است و از ایـن جهت شباهت به حرف دارد. ابن حاجب همین قول را اختیار کرده است: «قلت وعلی هذا فقرائة...».

توضیح کلام مصنّف این که در آیه، دو قرائت آمده است: هذان (با الف) و هذین (با یاء) و قرائت اول بر توجیه اخیر (مبنی بودن) با قیاس‌تر است، زیرا قاعده در اسمای مبنی بر این است که لفظش تغییر پیدا نکند، چون حـالت نـصبی و رفـعی در تـغییر حرکت فرقی ندارد و در آیه مناسب است که **هذان** با **ساحران** هر دو با الف باشد و نیز هذان با مفرد خود (هذا) کمتر اختلاف دارد و اما در آیـهٔ **﴿أَنْ أُنْكِـحَكَ إِحْـدَى ٱبْـنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾** مناسب است که اسم اشاره **هاتین** با یاء باشد، چون تثنیه قبلش (ابنتی) با یاء ذکر شده است، عکس «هذان لساحران».

توجیه دیگر در آیه این که: الف در هذان الف تثنیه نیست بلکه بـه سـبب التـقای ساکنین الف تثنیه حذف شده و الف موجود، حرف اصلی کلمه است و التقای ساکنین بین الف و یاء ساکنه واقع شده است و در همه جا الف به التقای ساکنین می‌افتد و یاء باقی می‌ماند، ولی در این جا یاء حذف شده و الف باقی مانده است و عبارت مصنّف:

«اجتمعت الف هذا والف التثنيه فی التقدیر» اشتباه است، زیرا بر مبنای این توجیه، تثنیه با یاء آمده است نه با الف، پس دو الف وجود ندارد و الف موجود حرف اصلی است.

تنبیه

شایان ذکر است که **اِنّ** مشدّده مکسوره بر هشت وجه دیگر می‌آید:

۱. فعل ماضی، جمع مؤنث غایب از مصدری که این باشد از باب (عـلم یَـعْلِم)؛ یعنی بعد از اعلال یاء ساقط شده و **اِنّ** می‌شود و این به معنای تعب است گفته می‌شود: «النساء انّ» ای: «تعبن».

۲. از ماده **آن یئن**؛ مثل **باع یبیع**، جمع مؤنث ماضی **انّ** بر وزن بعَن در این جا اعلال شده است؛ نون عین الفعل و نون جمع مؤنّث در هم ادغام شده است گفته مـی‌شود: «الثمرات انّ» ای: «قرب وقت بلوغها».

۳. از ماده **آن نَ** مضاعف؛ مثل **انّ یأنّ** «مدّ یمدّ» **اناً** مصدر است و مصدر دیگر **انیناً** و **أناناً** به معنای ناله کردن است. در مجهول فعل ماضی دو لغت است:

الف) به ضمّ همزه فاعل الفعل که لغت مشهور است **اُنّ**.

ب) به کسر همزه و بر این لغت **انّ** به کسر همزه مثل **دِدّ** و **حبّ** به کسر فـاءالفـعل است. در این جا **اِنّ** مجهول ماضی و مفرد است و فعل معلوم «أنّ زید یوم الخمیس» به فتح همزه پس مجهول **اِنّ** به کسر همزه و نسبت داده مـی‌شود بـه خـمیس: «اِنّ یـوم الخمیس» چون در مجهول فاعل حذف می‌شود.

۴. فعل امر از ماده **آن نَ** که در اصل **أأنّ** بوده و بعد از حذف همزه وصل، **اِنّ** شده است.

۵. فعل امر حاضر جمع مؤنث از ماده **آیَن** که به معنای تعب است و مـفرد آن در **«اِن»** ـ به تخفیف نون ـ است که با اضافه شدن نون جمع، «انّ» می‌شود؛ یعنی اتعبن.

۶. فعل امر حاضر جمع مؤنث از **آن یأین** به معنای قرب است به شرحی که در وجه پنجم گفته شد.

۷. امر حاضر مؤکد به نون تأکید از ماده و **إی یأی** به معنای وعد فعل امر یک حرف است **إ** مؤکّد بنون تأکید به صورت **انّ** در می‌آید وقول شاعر:

إنّ هند المليحة الحسناء   وای من اضمرت لخلّ وفاء

در این شعر **انّ** فعل امر، مفرد مؤنّث مؤکّد به نون تأکید است.

۸. مرکب از **ان** نافیه و **انا**، مثل قول برخی که می‌گویند: «انّ قائم» که در اصل «إن انا قائم» بوده است که همزه **انا** اعتباطاً[1] همان طوری که گفته شد، حذف گردید و نون **اِن** و **انا** مشدّد گردید (انّا) وهمزه آخرهم افتاد و انّ شد. بنابراین لفظ ان دو قسم است.

پس دو قسم انّ حرف تأکید و جواب، هفت قسم آن فعل و یک قسم آن مرکب از حرف و اسم.

تنبیه

در کتاب صحاح اللغة آمده است: الأین: الإعیاء، واعیاء به معنای عجز و خستگی می‌آید. ابوزید سعید بن ادریس بصری گفته است: از مصدر **این فعل** بنا نهاده نشده است. بنابراین بعضی از اقسام **انّ** که مأخوذ از ماده **این** بود تصوراً امکان دارد ولکن وجود ندارد. اما با قول ابوزید مخالفت شده است.

أَنَّ

المفتوحة المشدّدة النون على وجهين:

---

۱. اعتباطاً، یعنی بدون علة.

أحدهما: أن تكون حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر، والأصحّ أنّها فرع عن إنّ المكسورة، ومن هنا صحّ للزمخشري أن يدعي أنّ «أنّما» بالفتح تفيد الحصر كإنّما، وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحىٰ إِلَـيَّ أَنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾[1] فالأولى لحصر الصفة على الموصوف، والثانية بالعكس، وقول أبـي‌حيّان «هـذا شـيء انـفرد بـه، ولا يعرف القول بذلك إلّا في إنّما بالكسر» مردود بما ذكرت وقوله «إنّ دعوى الحصر هنا باطلة لاقتضائها أنّه لم يوح إليه غير التوحيد» مردود أيضاً بأنّه حـصر مـقيّد؛ إذ الخطاب مع المشركين، فالمعنى ما أوحى إليّ في أمر الربوبية إلّا التوحيد، لا الإشراك، ويسمّى ذلك قصر قلب، لقلب اعتقاد المخاطب، وإلّا فما الذي يقول هو في نحو ﴿وَما مُحَمَّدٌ إِلّا رَسُولٌ﴾[2]؟ فإنّ ما للنفي «وإلّا» للحصر قـطعاً، وليست صـفته عـليه الصـلاة والسلام منحصرة في الرسالة، ولكن لمّا استعظموا موته جعلوا كأنّهم أثبتوا له البـقاء الدائم، فجاء الحصر باعتبار ذلك، ويسمّى قصر إفراد.

والأصحّ أيضاً أنّها موصول حرفي مؤوّل مع معموليه بـالمصدر، فـإن كـان الخـبر مشتقّاً فالمصدر المؤوّل به من لفظه، فتقديره «بلغني أنّك تنطلق» أو «أنّك منطلق»: بلغني الانطلاق، ومنه «بلغني أنّك في الدار» التقدير استقرارك في الدار، لأنّ الخبر في الحقيقة هو المحذوف من استقرّ أو مستقرّ وإن كان جامداً قدّر بالكون نحو «بلغني أنّ هذا زيد» تقديره بلغني كونه زيداً، لأنّ كلّ خبر جامد يصحّ نسبته إلى المخبر عـنه بلفظ الكون، تقول «هذا زيد» وإن شئت «هذا كائن زيداً» إذ مـعناهما واحـد، وزعـم السهيلي أنّ الذى يؤوّل بالمصدر إنّما هـو أن النـاصبة للـفعل لأنّـها أبـداً مـع الفـعل المتصرّف، وأنّ المشددة إنّما تؤوّل بالحديث، قـال: وهـو قـول سـيبويه، ويـؤيّده أنّ خبرها قد يكون اسماً محضاً نحو «علمت أنّ الليث الأسد» وهذا لا يشعر بالمصدر،

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٨

٢. آل‌عمران (٣) الآية ١٤٤.

انتهی. وقد مضی أنّ هذا یقدر بالکون.

وتخفّف أنّ بالاتّفاق، فیبقی عملها علی الوجه الذي تقدّم شرحه في أن الخفیفة.

الثاني: أن تکون لغة في لعلّ کقول بعضهم «ائت السوق أنّك تشتري لنا شیئاً» وقراءة من قرأ ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[1] وفیها بحث سیأتي إن شاءالله تعالی في باب اللام.

أَنَّ

مفتوحه مشدّده بر دو وجه است:

وجه اول: برای تأکید جمله می‌آید که نصب به اسم و رفع به خبر می‌دهد. اما دربارهٔ این که کدام یک از **انّ** مفتوحه و **ان** مکسوره اصل است و دیگری فرع؛ سه قول است:

۱. هر دو اصل‌اند و مستقل از یک دیگر می‌باشند.

۲. **ان** مفتوحه اصل است.

۳ـ ان مکسوره اصل است. قول مصنّف همین است و برای هر یک از اقوال، ادله‌ای ذکر شده است. پس بنا بر قول مصنّف ادعای زمخشری که گفته است: **آنّما** بالفتح مفید حصر است مثل اِنّما صحیح است و در آیهٔ ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ هر دو قسم جمع شده است؛ اول **اِنّما** که حصر صفت در موصوف است؛ یعنی صفت وحی منحصر به رسول الله است و دوم **آنّما** که افاده حصر موصوف در صفت است؛ یعنی فقط خداوند منحصر به وحدانیت است و خداوند موصوف است. بنابر آن چه گفتم اعتراض ابوحیان بر زمخشری مردود است، چون وی زمخشری را

---

۱. الأنبیاء (۲۱) الآیة ۱۰۸.

در این قول تنها می‌داند و گفته است: قائل دیگری شناخته نشد ولکن بعد از آن که **انّ** فرع **اِنّ** بالکسر باشد و فرع می‌تواند مزایای اصل را داشته باشد، پس هر کس این مبنی را قبول دارد همانند زمخشری خواهد بود.

اشکال دیگر بر ابوحیان این که وی حصر در آیه را باطل دانسته است، زیرا بنابر حصر وحی الهی به رسول الله باید منحصر به توحید باشد و حال آن که وحی الهی در امور دیگری هم وجود دارد. دلیل بر ادعای ابو حیان این که جمله «انّما الهکم...» بیان کننده وحی است که در جمله ما قبل منحصر به رسول الله شده است و اگر **انّما** (دوم) مفید حصر باشد، وحی نیز منحصر به وحدانیت می‌شود ولکن جواب ابوحیان این است که مراد از حصر در جمله **«انّما الٰهکم»** حصر اضافی است نه حصر حقیقی.

توضیح مطلب این که خطاب به مشرکین است و اعتقاد آنان در امر ربوبیّت شرک می‌باشد، پس خداوند در آیهٔ شریفه، عقیده حق را در بارهٔ ربوبیّت منحصر به توحید می‌کند و این قسم حصر را حصر قلب می‌گویند، چون در این مورد عقیدهٔ مخاطبین که در بارهٔ ربوبیت منحصر به شرک می‌دانستند قلب می‌شود به حصر در وحدانیت خدا. لذا در این گونه موارد قصر قلب نام‌گذاری شده است.

عبارت: «والّا فما الذی...»، یعنی اگر ابوحیان حصر اضافی را قبول نکند آیه **﴿وَما مُحَمَّدٌ إِلّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ...﴾** بی جواب می‌ماند، چون در آیه بلا اشکال به واسطه **ما** نافیه و **الّا** استفاده حصر می‌شود؛ یعنی موصوف (رسول الله ﷺ) در صفت رسالت حصر می‌شود، در حالی که پیامبر صفات دیگری هم داشته است. این در صورتی است که حصر حقیقی باشد ولی اگر حصر اضافی باشد به این معنا که صحابه پیامبر خیال می‌کردند که رسول خدا دارای دو صفت است: رسالت و بقای دائم در دنیا. لذا مرگ پیامبر در نظر آنها چیزی مهم بود. پس آیه شریفه، حقیقت رسالت را به طور حصر اضافی ثابت نمود: **﴿وَما مُحَمَّدٌ إِلّا رَسُولٌ﴾** و در اصطلاح بیانیون این نوع

حصر را حصر در افراد می‌نامند و حصر افراد آن است که مخاطب در ذهن خود به چند چیز عقیده داشته باشد، چنان چه صحابه رسول الله برای او معتقد به صفت رسالت و صفت بقا بودند و آیهٔ شریفه آن حضرت را منحصر به صفت رسالت نمود که نفی صفت دیگر است. پایان بحث حصر.

موضوع دیگر این که **انَّ** مشدده می‌تواند از موصولات حرفی باشد، که نزد مصنّف صحیح‌ترین قول است. بنابراین با دو معمول خود تأویل به مصدر می‌رود، شارح رضی گفته است: «**انّـما** موضوعة لیکون بتأویل مصدر خبرها مضافاً الی اسمها»؛ **انَّ** وضع شده است تا خبرش را تأویل به مصدر ببرد که اضافه به اسمش می‌باشد؛ مثل: «ان زیداً قائم ای قیام زید» بنابراین فقط خبرش تأویل می‌رود، نه اسم و خبرش؛ چنان چه مصنّف در این جا گفته است مگر این که مراد مصنف از اسم و خبر، شیء واحد باشد به اعتبار این که مضاف و مضاف‌الیه هستند.

و چون خبر آن بر سه نوع است: مشتق، ظرف، جار و مجرور و اسم جامد. لذا هر یک از آنها حکم مخصوصی دارد که مصنّف تفصیلاً بیان می‌کند. اول: مثل «بلغنی أنّك تنطلق»؛ یعنی منطلق. در اول خبر فعل مضارع و در دوم اسم فاعل و بدون هیچ توجیهی تأویل می‌رود؛ ای: «بلغنی انطلاقك».

مثال دوم: «بلغنی انّك في الدار» و در این جا خبر محذوف است و جار و مجرور متعلق به آن می‌باشد و تقدیر آن چنین است: «بلغنی أنّك مستقرّ» یا «تستقرّ في الدار» و بدون هیچ توجیهی تأویل به مصدر می‌رود.

مثال سوم: «بلغنی انَّ هذا زید» و در این جا به واسطهٔ فعل **کان** او **کائن** تأویل به مصدر می‌رود (بلغنی کونه زیداً)، چون **کان** برای ربط و نسبت مخبر عنه و مخبربه می‌آید؛ مانند: «هذا زید» که گفته می‌شود هذا **کائن** او **کان زید** و هر دو بر یک معنا دلالت می‌کند.

سهیلی[1] معتقد است که **ان** مخففه مفتوحه تأویل به مصدر می‌رود، چون دائماً بر فعل مضارع داخل می‌شود و **انّ** مشدده تأویل برده می‌شود به حدیث: «فقولك علمت انّ زیداً قائم» تقدیرش این است: «علمت هذا الحدیث» و در این جهت بین ظرف و جامد ومشتق فرقی وجود ندارد وقول سیبویه همین است ومؤید این قول این که در بعضی موارد خبر، جامد محض است که مصدر مفهوم نیست. پایان کلام سهیلی.

لکن دانستی که در این گونه موارد ممکن است تأویل به **کون** شود و **انّ** مشدده گاهی به اتفاق همه نحویون تخفیف داده می‌شود و عمل هم می‌کند که شرحش در **ان** مخفّفه گذشت.

شارح رضی‌ﷺ گفته است: در جمله «بلغنی هذا زید» تأویل می‌شود به «بلغنی زیدیته»؛ یعنی هذا حذف می‌شود و در آخر خبر (زید) یاء نسبت با تاء تأنیث می‌آید، چون قاعده است که هرگاه بعد از یاء نسبت تاء آورده شود، معنای مصدریت را افاده می‌دهد؛ مثل مدنیّة، مکّیة و ضاربیّة. بنابراین تقدیر «بلغنی أنّ هذا فرسك»، «بلغنی فرسیته لك» است.

وجه دوم از معانی ان: به معنای **لعلّ** می‌آید. البته این وجه عمومیت ندارد و فقط در نزد بعضی از طوایف عرب استعمال می‌شود؛ مثل قول: «ائت السوق أنّك تشتري لنا شیئاً»، ای: «لعلّك تشتری لنا» و در آیهٔ **﴿وَما يُشْعِرُكُمْ أَنَّها إِذا جاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ﴾** بنابر قرائت کسانی که به فتح همزه **انّها** را قرائت کرده‌اند، انّ به معنای **لعلّ** است. قرائت کنندگان به فتح عبارت‌اند از: نافع، حمزه کسائی و حفص. بحث آن در باب لام خواهد آمد، ان شاء الله.

نکته قابل توجه این که آیه و مثال ذکر شده در صورتی می‌تواند شاهد بر اثبات

---

۱. قاسم بن عبدالخطیب متوفی ٤٥٨.

مطلب باشد که قبل از **انّ** لام در تقدیر گرفته نشود وگرنه معنای **ان** و **لام**، علت مطلب را می‌فهماند و احتیاج به معنای لعل نیست.

تا به این جا بحث در بارهٔ **انّ** مکسوره و مفتوحه، مخففه و مثقله بود و بحث درباره این چهار کلمه طولانی شد، زیرا مطالب غیر مهم در لابه‌لای این بحث گنجانده شده بود.

أمْ

على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون متّصلة، وهي منحصرة في نوعين، وذلك لأنّها إمّا أن تتقدّم عليها همزة التسوية نحو: ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[1]، ﴿سَواءٌ عَلَيْنا أَجَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا﴾[2] وليس منه قول زهير:

وما أدري وسوف إخال أدري ... أقــوم آل حـصين أم نســاء

لما سيأتي، أو يتقدّم عليها همزة يطلب بها وبـ«أم» التعيين نحو «أزيد في الدار أم عمرو» وإنّما سمّيت في النوعين متّصلة لأنّ ما قبلها وما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر، وتسمّى أيضاً معادلة؛ لمعادلتها للهمزة في إفادة التسوية في النـوع الأوّل والاستفهام في النوع الثاني.

ويفترق النوعان من أربعة أوجه:

أولها وثانيها: أنّ الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحقّ جواباً؛ لانّ المعنى معها ليس على الاستفهام، وأنّ الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب لانـه خـبر، وليست تـلك كذلك، لأنّ الاستفهام معها على حقيقته.

---

۱. المنافقون (٦٣) الآية ٦.

۲. إبراهيم (١٤) الآية ٢١.

والثالث والرابع: أنّ الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلّا بين جملتين، ولاتكون الجملتان معها إلّا في تأويل المفردين، وتكونان فعليتين كما تقدّم، واسميتين كقوله:

ولست أبالي بعد فقدي مالكاً   أموتى ناء أم هو الآن واقع

ومختلفتين نحو: ﴿سَواءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ﴾[1] و«أم» الاخرى تقع بين المفردين، وذلك هو الغالب فيها، نحو ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها﴾[2] وبين جملتين ليستا في تأويل المفردين، وتكونان أيضاً فعليتين كقوله:

فقمت للطيف مرتاعا فأرقّني   فقلت: أهي سرت أم عادني حلم

وذلك على الأرجح في «هي» من أنّها فاعل بمحذوف يفسّره سرت، واسميتين كقوله:

لعمرك ما أدري وإن كنت دارياً   شعيث بن سهم أم شعيث بن منقر

و الأصل «أشعيث» بالهمزه فيَ أوله والتنوين في آخره؛ فحذفهما للضرورة، والمعنى: ما أدري أيّ النسبين هو الصحيح، ومثله بيت زهير السابق.

والذي غلّط ابن الشّجري حتى جعله من النوع الأول توهّمه أن معنى الاستفهام فيه غير مقصود البتة؛ لمنافاته لفعل الدراية.

وجوابه أنّ معنى قولك «علمت أزيد قائم» علمت جواب أزيد قائم، وكذلك «ما علمت».

وبين المختلفتين، نحو ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ﴾[3] وذلك أيضاً على الأرجح من كون «أنتم» فاعلا.

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٩٣.

٢. النازعات (٧٩) الآية ٢٧.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٥٩.

مسألة

«أم» المتّصلة التى تستحقّ الجواب إنّما تجاب بالتعيين؛ لأنّها سؤال عنه؛ فإذا قيل «أزيد عندك أم عمرو» قيل في الجواب: زيد، أو قيل: عمرو، ولا يقال «لا» ولا «نعم».

فإن قلت: فقد قال ذو الرّمّة:

تقول عجوز مدرجي متروحاً ... على بابها من عند أهلي وغاديا:

أذو زوجة بالمصر، أم ذو خصومة ... أراك لها بالبصرة العام ثاويا؟

فقلت لها: لا، إنّ أهلي جيرة ... لا كثبة الدّهنا جميعاً ومالياً

وما كنت مذ أبصرتني في خصومة ... أراجع فيها ـ يا ابنة القوم ـ قاضيا

قلت: ليس قوله «لا» جواباً لسؤالها، بل ردّ لما توهّمته من وقوع أحد الامرين: كونه ذا زوجة، وكونه ذا خصومة، ولهذا لم يكتف بقوله «لا»، إذ كان ردّ ما لم تلفظ به إنّما يكون بالكلام التامّ؛ فلهذا قال: «إنّ أهلي جيرة ـ البيت» و «وما كنت مذ أبصرتني ـ البيت».

مسألة

إذا عطف بعد الهمزة بأو فإن كانت همزة التسوية لم يجز قياساً، وقد أولع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا «سواء كان كذا أو كذا» وهو نظير قولهم «يجب أقلّ الأمرين من كذا أو كذا» والصواب العطف في الأوّل بأم، وفى الثاني بالواو، وفي الصحاح «تقول: سواء عليّ أقمت أو قعدت» انتهى.

ولم يذكر غير ذلك، وهو سهو، وفي كامل الهذلي أن ابن محيص قرأ من طريق الزعفراني ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾[1] وهذا من الشذوذ بمكان، وإن كانت

---

١. البقرة (٢) الآية ٦.

همزة الاستفهام جاز قياساً، وكان الجواب بنعم أو بلا، وذلك أنّه إذا قيل «أزيد عندك أو عمرو» فالمعنى أحدهما عندك أم لا؛ فإن أجبت بالتعيين صحّ؛ لأنّه جواب وزيادة، ويقال «الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفيّة؟» فتعطف الأوّل بأو، والثاني بأم، ويجاب عندنا بقولك: أحدهما، وعند الكيسانيّة بابن الحنفيّة، ولايجوز أن تجيب بقولك الحسن أو بقولك الحسين؛ لأنّه لم يسأل عن الأفضل من الحسن وابن الحنفيّة ولا من الحسين وابن الحنفيّة، وإنّما جعل واحداً منهما لا بعينه قريناً لابن الحنفيّة؛ فكأنّه قال: «أأحدهما أفضل أم ابن الحنفيّة؟».

مسألة

سمع حذف أم المتّصلة ومعطوفها كقول الهذلي:

دعاني إليها القلب إنّي لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها

تقديره أم غيّ، كذا قالوا، وفيه بحث كما مرّ، وأجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها، فقال في قوله تعالى ﴿أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ﴾[1]: إنّ الوقف هنا، وإنّ التقدير أم تبصرون، ثمّ يبتدأ ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾[2] وهذا باطل؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفه وإنّما المعطوف جملة ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾[3] ووجه المعادلة بينها وبين الجملة قبلها أنّ الاصل: أم تبصرون، ثمّ أقيمت الاسميّة مقام الفعليّة والسبب مقام المسبّب؛ لأنّهم إذا قالوا له: أنت خير كانوا عنده بصراء، وهذا معنى كلام سيبويه.

فإن قلت: فإنّهم يقولون: أتفعل هذا أم لا، والأصل أم لا تفعل.

قلت: إنّما وقع الحذف بعد لا، ولم يقع بعد العاطف، وأحرف الجواب تحذف

---

١. الزخرف (٤٣) الآية ٥١ و ٥٢.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٥٢.

٣. الزخرف (٤٣) الآية ٥٢.

الجمل بعدها كثيراً، وتقوم هي في اللفظ مقام تلك الجمل؛ فكأنّ الجملة هنا مذكورة؛ لوجود ما يغني عنها.

وأجاز الزمخشري حذف ما عطف عليه أم فقال في ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ﴾[١]: يجوز كون أم متّصلة على أنّ الخطاب لليهود، وحذف معادلها، أي أتدّعون على الأنبياء اليهوديّة أم كنتم شهداء، وجوّز ذلك الواحدي أيضاً، وقدّر: أبلغكم ما تنسبون إلى يعقوب من إيصائه بنيه باليهوديّة أم كنتم شهداء، انتهى.

الوجه الثاني: أن تكون منقطعة، وهي ثلاثة أنواع: مسبوقة بالخبر المحض، نحو ﴿تَنْزِيلُ ٱلْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ ٱلْعالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَاهُ﴾[٢] ومسبوقة بهمزة لغير استفهام نحو ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِها أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِها﴾[٣]؛ إذ الهمزة في ذلك للانكار؛ فهي بمنزلة النفي، والمتّصلة لا تقع بعده. ومسبوقة باستفهام بغير الهمزة، نحو ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَالنُّورُ﴾[٤].

ومعنى أم المنقطعة الذي لا يفارقها الأضراب، ثمّ تارة تكون له مجرّداً، وتارة تتضمّن مع ذلك استفهاماً إنكاريّاً، أو استفهاماً طلبيّاً.

فمن الأوّل ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكاءَ﴾[٥] أمّا الأولى، فلأنّه لا يدخل الاستفهام على الاستفهام، وأمّا الثانية، فلأنّ المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء، قال الفرّاء: يقولون «هل لك قبلنا حقّ أم أنت رجل ظالم» يريدون بل أنت.

---

١. البقرة (٢) الآية ١٣٣.

٢. السجدة (٣٢) الآية ٢ و ٣.

٣. الأعراف (٧) الآية ١٩٥.

٤. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٥. الرعد (١٣) الآية ١٦.

ومن الثاني ﴿أَمْ لَـهُ ٱلْبَنَاتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾[١] تقديره: بل له البنات ولكم البنون؛ إذ لو قدّرت للاضراب المحض لزم المحال.

ومن الثالث قولهم «إنّها لإبل أم شاء» التقدير: بل أهي شاء.

وزعم أبو عبيدة أنّها قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرّد، فقال في قول الأخطل:

كـذبتك عـينك أم رأيت بـواسـطٍ ... غلس الظّلام مـن الرّبـاب خـيالا

«إن المعنى: هل رأيت؟».

ونقل ابن الشّجري عن جميع البصريين أنّها أبداً بمعنى بل والهمزة جـميعاً، وأنّ الكوفيين خالفوهم في ذلك، والذي يظهر لي قولهم إذ المعنى في نحو: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾[٢] ليس على الاستفهام، ولأنّه يلزم البصريين دعوى التوكيد في نحو ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِى الظُّـلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾[٣] ونحو ﴿أَمَّاذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٤] ﴿أَمَّنْ هٰذَا الَّذِى هُوَ جُـنْدٌ لَكُمْ﴾[٥] وقوله:

أنّـــى جــزوا عــامراً ســوءى بــفعلهم ... أم كيف يجزونني السّوءى من الحسن؟

أم كـيف يـنفع مـا تـعطي العـلوق بـه ... رئـمان أنـفٍ إذا مـا ضـنّ بـاللّبن؟

العلوق ـ بفتح العين المهملة ـ الناقة التي علّق قلبها بولدها، وذلك أنّـه يـنحر ثـمّ يحشى جلده تبناً ويجعل بين يديها لتشمّه فتدرّ عليه؛ فهي تسكن إليه مرّة، وتـنفر عنه أخرى.

وهذا البيت ينشد لمن يعد بالجميل ولا يفعله؛ لانطواء قلبه على ضدّه، وقد أنشده

---

١. الطور (٥٢) الآية ٣٩.

٢. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٣. الرعد (١٣) الآية ١٦.

٤. النمل (٢٧) الآية ٨٤.

٥. الملك (٦٧) الآية ٢٠.

الكسائيّ في مجلس الرشيد بحضرة الأصمعي؛ فرفع «رئمان» فردّه عليه الأصمعي، وقال: إنّه بالنصب، فقال له الكسائي: اسكت، ما أنت وهذا؟ يجوز الرفع والنصب والجرّ. فسكت. ووجهه أنّ الرفع على الإبدال من «ما» والنصب بتعطي، والخفض بدل من الهاء، وصوّب ابن الشّجري إنكار الأصمعي، فقال: لأنّ رئمانها للبوّ بأنفها هو عطيتها إيّاه لاعطيّة لها غيره؛ فإذا رفع لم يبق لها عطيّة في البيت؛ لأنّ في رفعه إخلاء «تعطى» من مفعوله لفظاً وتقديراً، والجرّ أقرب إلى الصواب قليلاً، وإنّما حقّ الإعراب والمعنى النصب، وعلى الرفع فيحتاج إلى تقدير ضمير راجع إلى المبدل منه، أي رئمان أنف له.

والضمير في «بفعلهم» لعامر؛ لأن المراد به القبيلة، ومن بمعنى البدل مثلها في ﴿أَرَضِيتُمْ بِالحَيَاةِ الدُّنْيا مِنَ ٱلآخِرَةِ﴾[1] وأنكر ذلك بعضهم، وزعم أنّ «من» متعلّقة بكلمة البدل محذوفة.

ونظير هذه الحكاية أنّ ثعلباً كان يأتي الرّياشيّ ليسمع منه الشعر، فقال له الرياشي يوماً: كيف تروي «بازل» من قوله:

ما تنقم الحرب العوان منّي   بازل عامين حديث سنّي

لمثل هذا ولدتني أمّي

فقال ثعلب: ألمثلي تقول هذا؟ إنّما أصير إليك لهذه المقطّعات والخرافات، يروى البيت بالرفع على الاستئناف، وبالخفض على الاتباع، وبالنصب على الحال.

ولا تدخل «أم» المنقطعة على مفرد، ولهذا قدّروا المبتدأ في «إنّها لإبل أم شاة» وخرق ابن مالك في بعض كتبه إجماع النحويين؛ فقال: لاحاجة إلى تقدير مبتدأ، وزعم أنّها تعطف المفردات كـ«بل»، وقدّرها هنا ببل دون الهمزة، واستدلّ بقول

---

١. التوبة (٩) الآية ٣٨.

بعضهم «إنّ هناك لإبلاً أم شاة» بالنصب، فإن صحّت روايته فالاوْلى أن يقدّر لشاء ناصب، أي أم أرى شاءً.

تنبيه

قد ترد أم محتملة للاتّصال والانقطاع؛ فمن ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ ٱللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ ما لاتَعْلَمُونَ﴾[1] قال الزمخشري يجوز في أم أن تكون معادلة بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما، ويجوز أن تكون منقطعة، انتهى.

ومن ذلك قول المتنبّي:

أحـاد أم سـداس فـي أحـاد ... ليـيلتنا المـنوطة بـالتّنادي؟

فإن قدّرتها فيه متّصلة فالمعنى أنّـه اسـتطال اللـيلة فشكّ أواحـدة هـي أم ستّ اجتمعت في واحدة فطلب التعيين، وهذا من تجاهل العارف كقوله:

أيا شجر الخـابور مـالك مـورقاً؟ ... كأنّك لم تجزع على ابن طريف!

وعلى هذا فيكون قد حذف الهمزة قبل «أحاد» ويكون تقديم الخبر وهو أحاد على المبتدأ وهو لييلتنا تقديماً واجباً، لكونه المقصود بـالاستفهام مـع سـداس؛ إذ شـرط الهمزة المعادلة لأم أن يليها أحد الأمرين المطلوب تعيين أحدهما، ويلي أم المعادل الآخر؛ ليفهم السامع من أوّل الأمر الشيء المطلوب تعيينه، تقول إذا استفهمت عـن تعيين المبتدأ: «أزيد قائم أم عمرو» وإن شئت «أزيد أم عمرو قائم» وإذا استفهمت عن تعيين الخبر: «أقائم زيد أم قاعد» وإن شئت: «أقائم أم قاعد زيد». وإن قدرتها منقطعةً فالمعنى أنّه أخبر عن ليلته بأنّها ليلة واحدة، ثمّ نظر إلى طولها فشكّ فـجزم

---

١. البقرة (٢) الآية ٨٠.

بأنّها ستّ في ليلة فأضرب، أو شكّ هل هي ستّ في ليلة أم لا فأضرب واستفهم، وعلى هذا فلا همزة مقدّرة، ويكون تقديم «أحاد» ليس على الوجوب؛ إذ الكلام خبر، وأظهر الوجهين الاتّصال؛ لسلامته من الاحتياج إلى تقدير مبتدأ يكون سداس خبراً عنه في وجه الانقطاع، كما لزم عند الجمهور في «إنّها لإبل أم شاء» ومن الاعتراض بجملة «أم هي سداس» بين الخبر وهو أحاد والمبتدأ وهو ليلتنا، ومن الإخبار عن الليلة الواحدة بأنّها ليلة، فإنّ ذلك معلوم لافائدة فيه؛ ولك أن تعارض الأوّل بأنّه يلزم في الاتّصال حذف همزة الاستفهام وهو قليل، بخلاف حذف المبتدأ.

واعلم، أنّ هذا البيت اشتمل على لحناتٍ: استعمال أحاد وسداس بمعنى واحدة وستّ، وإنّما هما بمعنى واحدة واحدة وستّ ستّ، واستعمال سداس وأكثرهم يأباه ويخصّ العدد المعدول بما دون الخمسة، وتصغير ليلة على ليلة، وإنّما صغّرتها العرب على لييلية بزيادة الياء على غير قياس، حتى قيل: إنّها مبنية على ليلاة في نحو قول الشاعر:

في كلّ ما يومٍ وكلّ ليلاه — حتى يقول كلّ راء إذ راه

وممّا قد يستشكل فيه أنّه جمع بين متنافيين: استطالة الليلة وتصغيرها، وبعضهم يثبت مجيء التصغير للتعظيم كقوله:

وكلّ أناس سوف تدخل بينهم — دويهيّة تصفرّ منها الأنامل

الوجه الثالث: أن تقع زائدة، ذكره أبو زيدٍ، وقال في قوله تعالى ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾[1]: إنّ التقدير أفلا تبصرون أنا خير، والزيادة ظاهرة في قول ساعدة بن جؤيّة:

ياليت شعري ولا منجى من الهرم — أم هل على العيش بعد الشيب من ندم

الوجه الرابع: أن تكون للتعريف، نقلت عن طيىء، وعن حمير، وأنشدوا:

ذاك خليلي وذو يواصلني — يرمي ورائي بامسهم وأمسلمه

---

١. الزخرف (٤٣) الآية ٥١ و ٥٢.

وفي الحديث «ليس من أمبرّ أمصيام في أمسفر» كذا رواه النمر بن تولب رضي الله عنه، وقيل: إنّ هذه اللغة مختصّة بالأسماء التي لا تدغم لام التعريف في أوّلها نحو غلام وكتاب، بخلاف رجل وناس ولباس، وحكى لنا بعض طلبة اليمن أنّه سمع في بلادهم من يقول: خذ الرّمح، واركب امفرس، ولعل ذلك لغة لبعضهم، لا لجميعهم، ألا ترى إلى البيت السابق وأنّها في الحديث دخلت على النوعين.

أَمْ

کلمه **أم** به فتح همزه و سکون میم، بر چهار وجه می‌آید:

وجه اول: ام متصله که همان ام عاطفه است و در مقابل **ام** استفهامیه قرار دارد که شرحش خواهد آمد. وجه تسمیه **ام** عاطفه به متصله این است که ما قبل و ما بعدش از هم‌دیگر بی‌نیاز نمی‌باشند که در همین بحث روشن خواهد شد. **ام** متصله منحصر در دو قسم است:

قسم اول: همزه تسویه بر آن مقدم شود و در بحث همزه گفته شد که **ام** بعد از همزه بر جمله داخل می‌شود تا ممکن باشد که تأویل به مصدر برود، چه کلمه **سواء** بر او مقدم بشود یا نشود؛ مثل ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ﴾. جمله اول **أاستغفرت** بوده که همزه محذوف است و در آیه ﴿سَواءٌ عَلَيْنا أَجَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا﴾. در این دو آیه **ام** بعد از همزه ذکر شده است و قول زهیر بن ابی سلمی:

وما أدري وسوف إخال أدري ... أقوم آل حصين أم نساء

نمی‌دانم و در این راه خیال می‌کنم که بدانم که آیا مردان از آل حصین هستند یا زن‌ها (آیا صفت مرد را دارند یا صفت زن را).

کلمه **ام** در این شعر از نوع اول مورد بحث نیست بلکه از قسم دوم است که در آینده گفته می‌شود.

قسم دوم: همزه استفهام بر آن مقدم شود، که به وسیلهٔ همزه و **ام** تعین شیء استفهام شده بشود؛ همان طور که به **ای** استفهامیه تعیین فرد مستفهم عنه می‌شود؛ مثل: «أزيد في الدار أم عمرو» یعنی «ايّهما فى الدار». در این جا باید جواب زید یا عمرو باشد و **ام** معادله هم گفته می‌شود، زیرا در قسم اول **ام** با همزه تسویه معادل است و در قسم دوم با همزه استفهام. البته این دو نوع از چهار جهت با هم فرق دارند:

١. **ام** بعد از همزه استفهام باید جواب داده شود، ولی **ام** بعد از همزه تسویه احتیاج به جواب ندارد، چون استفهام نیست بلکه جمله خبریّه است.

٢. ام بعد از همزه تسویه جمله خبریّه است که احتمال صدق و کذب دارد، ولی ام بعد از همزه استفهام جمله انشائیه است که احتمال صدق و کذب در آن وجود ندارد.

٣. **ام** بعد از همزه تسویه دائماً باید بین دو جمله باشد، به خلاف **ام** استفهامیه؛ مثل زيدٌ جاء ام عمرو.

۴. آن دو جمله با وجود **ام** در تأویل مصدر است که به فرد برمی‌گردد،

و گاهی هر دو جمله فعلیه است. همان طوری که در آیهٔ سوره منافقین گذشت یا جمله اسمیه، مثل قول شاعر:

ولست أبالي بعد فقدي مالكاً أمـوتی نـاء أم هـو الآن واقـع

بعد از از دست دادن مالک من باکی ندارم که مرگ من دور باشد یا این که الآن برسد.

در این شعر همزه برای تسویه آمده است و دو طرفش جمله اسمیّه است که «أموتی ناء» و جمله «هو الآن» واقع باشد و گاهی بین دو جمله مختلف واقع می‌شود؛ مثل آیه ﴿سَواءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ﴾.

اما در نوع دوم (**ام** بعد از همزه استفهام) لازم نیست **ام** بین دو جمله واقع شود بلکه گاهی بین دو مفرد قرار می‌گیرد؛ چنان چه گذشت و اگر بین دو جمله باشد لازم نیست که تأویل به مصدر برود. بنابراین **ام** بعد از همزه استفهام در چهار مورد واقع می‌شود:

الف) بین دو مفرد؛ مثل ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها﴾ و ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً﴾. گرچه جمله تامی است ولکن چون **السماء** عطف بر **انتم** (قبل از آمدن خبرش) می‌باشد، ام بین **انتم** و **السماء** واقع شده است؛ مثل «أزيد ام عمروقائم» که ام بین زید و عمرو قرار گرفته است و در آیهٔ مذکور **بناها** خبر مبتدا می‌باشد.

ب) بین دو جمله فعلیه که تأویل به مصدر نمی‌رود؛ مثل شعر:

فقمت للطيف مرتاعاً فأرقنّي فقلت أهي سرت أم عادني حلم

برخاستم به جهت این که او را در خواب دیدم در حالی که ترسان بودم، پس از خواب مرا بیدار کرد، پس گفتم که آیا محبوبه در شب به سوی من می‌آید و یا این که خواب من عود کرده است.

للطّیف به معنای خواب دیدن، مرتاع مأخوذ از روع به معنای ترس، **ارقنّی** فعل ماضی است و درآخرش ضمیر مفعول، **سرت** مؤنّث ماضی و حُلُم به معنای رؤیا است.

در این شعر **ام** واقع شده است بین دو جمله فعلیّه. تقدیر در جمله اوّل: «سرت هی» است که جمله فعلیه می‌باشد، نه «هی سرت» که جمله اسمیه می‌شود و هیچ کدام از دو جمله تأویل به مصدر نمی‌رود.

ج) بین دو جمله اسمیّه؛ مثل قول شاعر:

لعمرك ما أدري وإن كنت دارياً شعيب بن سهم أم شعيب بن منقر

به جان تو قسم که نمی‌دانم اگر چه در فکر دانستن بودم که آیا شعیب پسر سهم است و یا پسر منقر.

قبل از شعیب همزه در تقدیر است: «أشعيب...» و آخر **سهم** تنوین بوده است تا دلالت کند که مضاف نیست و تنوین به جهت ضرورت شعری حذف شده است.

در این شعر **ام** بین دو جمله اسمیه واقع شده است. شعر زهیر «أقوم آل حصين...»

که ذکر شد نیز همین طور است و **ام** در آن جا هم بین دو جمله اسمیه واقع است و ابن شجری آن شعر را از نوع اول قرار داده است که همزه بعد از **ام** برای تسویه است، در حالی که **ام** بعد از همزه برای استفهام آمده است، نه برای تسویه. سبب اشتباه او این است که معنای استفهام را در شعر زهیر غیر معهود دانسته است، چون استفهام باید در حال جهل باشد و جمله «وسوف إخال أدري» جواب استفهام است که بر او مقدم شده است، نه این که عامل در جمله استفهام باشد؛ نظیر قول: «علمت أزيد قائم» فعل **علمت** جواب استفهام است، نه عامل در او. هم‌چنین گاهی «ما علمت» که جمله منفی است جواب استفهام واقع می‌شود؛ مثل: «ما علمت أزيد قائم» در این مثال هم **ما علمت** جواب استفهام است؛ یعنی وقتی از قیام زید استفهام می‌شود جواب مثبت است و در جمله دیگر جواب منفی.

د) **ام** بعد از جمله استفهامیه بین دو جمله اسمیّه و فعلیّه هم واقع می‌شود؛ مثل آیهٔ ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ جمله قبل از ام فعلیه است بنابر این که **انتم** فاعل فعل مقدر باشد، یعنی «اتخلقون انتم تخلقونه» و فعل مذکور تأکید و قرینه بر حذف است.

مسئله

ام متصله‌ای که باید جواب داده شود لازم است جوابش تعیین مستفهم عنه باشد؛ مثل: «أزيد قائم ام عمرو» در جواب گفته می‌شود: زید یا عمرو و جایز نیست در جواب کلمه **لا** یا **نعم** آورده شود، زیرا استفهام از تعیین یکی از آنها است، نه از اصل حکم. کلمه **لا** و **نعم** تعیین فرد نمی‌کند و در شعر ذو الرمه توهم می‌شود که با **لا** جواب داده شده است در بیت:

«أذو زوجة بالمصر، أم ذو خصومة...» و «فقلت له: لا إنّ أهلي حيرة...» با کلمه **لا**

جواب داده شده است و لكن اين كلمه جواب از استفهام نيست بلكه جواب از عدم وقوع دو امر است؛ يعنى با **لا** هر دو امرى كه مورد سؤال است نفى مى‌شود اى «لاكونه ذو زوجه ولا ذا خصومه» ولذا به **لا** اكتفا نكرده است.

در عبارت: «اذكان...» كلمه اذ براى علت عدم اكتفا آورده شده است توضيح مطلب اينكه جواب استفهام گاهى نفى يا اثبات كه جمله استفهام به او تلفظ شده است نحو (جاء زيد) در اين صورت ممكن است به كلام ناقص جواب داده شود. فيقال لا يا نعم زيرا قرينه بر محذوف وجود دارد و اما اگر مستفهم عنه در جمله استفهام ذكر نشده باشد؛ مثل قول شاعر در همين شعر كه نسبت به يكى از دو امر عقيده داشته ولى اصل عقيده را ذكر نكرده است. در اين جا براى نفى عقيده او نمى‌توان به كلمه **لا** اكتفا كرد واحتياج به كلام تامى دارد. لذا بعد از **لا** گفته است: «إنّ أهلي جيرة لاكثبة الدهنا»؛ بـه درستى كه اهل من همسايه تل‌هاى ريگ است تـا ايـن‌كه احـتمال اول را رد كـند كـه عبارت است از: «اذو زوجة» و بيت «و ماكنت قد أبصرتني في خصومة» را بـراى ردّ جمله دوم (ام ذو خصومة) آورده است. بعضى **لا** راكه جواب استفهام فرض شد ناهيه مى‌دانند كه فعل نهى محذوف است؛ يعنى: «لاتظنّي أحد الاحتمالين»؛ هيچ يک از آن چه تصور كردى نبايد گمان داشته باشى. دليل بر حذف فـعل مـنهى عـنه جـمله «إنّ أهلي...» مى‌باشد.

مسئله

هر زمان كه همزه براى تسويه آورده شود بايد با اسم بعدش به **ام** عـطف شـود و قاعدتاً جايز نيست كه با كلمه **او** عطف شود، زيرا **او** بر احد شيئين او الاشياء اخـتياراً دلالت مى‌كند، به طورى كه جمع بين همهٔ آنها جايز نباشد، به خلاف **ام** كه بر نفس اشيا به طور مساوى دلالت مى‌كند. پس جمع بين آنها و اخذ باحدهما جـايز است؛ مـثل

جمله: «سواء اشربت ام اکلت» می‌تواند شرب و اکل را انتخاب کند و هم‌چنین یکی از آن دو را ولی در کلمات فقها دیده می‌شود: «سواء کان کذا او کذا» بعد از همزه تسویه عطف به **او** شده است و این کلام از فقها نظیر کلام دیگر است که گفته‌اند: «اقلّ الامرین من کذا و کذا» بنابر قیاس نحویون در جمله اول باید عطف به **ام** باشد و در جمله دوم عطف به **واو** (من کذا وکذا)، چون در اولی عطف برای تسویه است که باید با کلمه **ام** باشد و در دومی عطف برای جمع است که باید با **واو** باشد و لذا ممکن است در این دو مورد[1] سهو کرده باشند. هم چنین در کامل الهذلی آمده است: ابن محیص از طریق الزعفرانی در آیه ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ به جای **ام**، **او** قرائت کرده است: «سواء علیهم أأنذرتهم او لم‌تنذرهم» و این قرائت از شواذ قرائت‌ها است.

اما بعد از همزه استفهام جایز است که به «أم» و یا به «أو» عطف شود و این مطابق قاعده است، ولی مورد هر یک با دیگری، فرق می‌کند، مثلاً در جایی که مراد تعیین احد الامرین باشد به کلمه **ام** عطف می‌شود. همان طوری که گفته شد، عمرو در جمله «أزید عندك ام عمرو» و اگر سؤال از وجود یکی از آنها و یا نبود هیچ کدام است جواب استفهام در این مورد می‌تواند **لا** و **نعم** باشد؛ یعنی «نعم احدهما عندي» و «احدهما لیس عندي» ونیز جایز است که به تعیین احدهما هم جواب داده شود؛ یعنی «زید» مثلاً و در این صورت سؤال مخاطب به اضافه تعیین شخص جواب داده شده است.

مثال دیگر که عطف به **أو** و به **أم** ذکر شده است «الحسن أو الحسین أفضل أم ابن الحنفیّة»، پس به مقتضی آن چه گفته شد (أو) دلالت بر افضلیت احدهما علی البدل دارد یا عدم افضلیت و **ام** دلالت بر استفهام از تعیین احدهما و ابن‌حنفیه می‌کند، پس باید جواب از این جمله به «الحسن و الحسین» باشد و یا به ابن حنفیّه پس در نزد

---

۱. هم چنین در مثالی که در صحاح گفته است.

مسلمان شیعه و سنی جواب «الحسن والحسین» است و در نزد کیسانیه جواب محمد بن حنفیّه است. (البته آنها هم ابن حنفیه را افضل نمی‌دانند) و جایز نیست که جواب «الحسن» یا «الحسین» به تنهایی باشد، زیرا سؤال از فضیلت این دو با هم است.

به تعبیر دیگر: یک طرف سؤال یکی از امام حسن و امام حسین است و طرف دیگر محمد بن حنفیه، گویا سائل گفته است: «احدهما افضل ام ابن حنفیه»، پس اگر جواب به تعین هم باشد صحیح است، چون جواب سؤال به اضافه تعیین داده می‌شود. شنیده شده است حذف **ام** متصله با معطوفش مثل قول شاعر (هذلی):

دعاني إليـه القـلب إنّـي لأمـره   سميع فما أدري أرشد طلابها

بیان این شعر در باب الف گذشت و در این جا شاهد در حذف ام و اسم بعدش می‌باشد و تقدیر؛ «ام غیّ» بوده است. این در صورتی است که استفهام تصوری باشد و اگر استفهام تصدیقی باشد چیزی در تقدیر گرفته نمی‌شود و چون **هل** می‌تواند جای همزه قرار گیرد (هل رشد...) احتیاجی به تقدیر معادل همزه نیست و چون این شعر دارای دو احتمال است نمی‌تواند مثال برای اثبات مطلب باشد.

بعضی حذف معطوف **ام** را به تنهایی جایز دانسته‌اند و لذا در آیهٔ ﴿أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ گفته‌اند: کلام بر **ام** تمام می‌شود و باید بر آن وقف کرد و معطوفش محذوف است؛ یعنی: «ام تبصرون وانا خیر» جمله مبتدا و خبر است. لکن این قول مردود است چون حذف معطوف و ذکر حرف عطف شنیده نشده است، پس در آیه معطوف جمله «انا خیر» می‌باشد و باید بر انا خیر وقف باشد: «ووجه المعادله...» اشاره به جواب از سؤال مقدر است، چون هیچ مناسبتی بین جمله «**ام** انا خیرٌ» با جمله معطوف علیه نیست و در جواب گفته می‌شود که در اصل معادل «أفلا تبصرون» جمله «ام تبصرون» بوده است و جمله اسمیّه «ام هو خیر» جانشین او شده است، چون «ام تبصرون» سبب «هو خیر» می‌شود، پس در این جا مسبب جانشین سبب شده است،

زیرا هرگاه به کسی گفته شود: «انت خیر» مفهومش این است که تو با بصیرت هم هستی و معنای کلام سیبویه همین است. اگر گفته شود در مثال «أتفعل هذا أم لا» حرف عطف مذکور است و معطوف تفعل حذف گردیده، چون تقدیرش «أتفعل ام لا تفعل» بوده است.

ولکن جواب این است که مقداری از معطوف (لا نافیه) باقی‌مانده است و حذف فعل بعد از **لا** نافیه منظور است، بلکه بعد از **نعم** و سایر حروفی که جواب استفهام واقع می‌شوند حذف فعل بسیار است که حرف جواب جانشین جمله محذوف می‌شود، پس جملهٔ محذوف در حکم مذکور است.

زمخشری حذف معطوف علیه را (عکس سابق) جایز دانسته است و در آیهٔ ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ...﴾ گفته است: محتمل است **ام** متصله و عطف بر جمله مقدر محذوف باشد و تقدیر «أتدّعون أيّها اليهود على الأنبياء اليهوديّة أم كنتم شهداء...» است؛ یعنی ای مردم یهود آیا دین یهودیه را بر انبیای بنی‌اسرائیل ادعا دارید یا این که حاضر بودید هنگامی که حضرت یعقوب در حال مرگ، فرزندان خود را به اسلام دعوت کرد... .

احتمال دیگر در جمله معطوف علیه: «أبلغكم ما تنسبون إلى يعقوب من إيصائه بنيه باليهودية أم كنتم شهداء».

از جمله (واحدی) حذف معطوف علیه را جایز می‌داند و در آیهٔ مذکور تقدیر دوم را آورده است.

وجه دوم: این که **ام**، مقطّعه باشد که در این صورت برای انقطاع کلام می‌آید، پس کلام ماقبلش است جدا از ما بعدش می‌باشد. لذا **ام** مقطعه نامیده شده است و خودش سه نوع است:

۱. خبر محضی بر او مقدم شود که نه تأویل به انشا رود و نه انشا به تأویل آن

برگردد؛ مثل آیه: ﴿تَنْزِيلُ ٱلكِتابِ لا رَيْبَ فِـيهِ مِنْ رَبِّ ٱلعالَمِـينَ * أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَراهُ﴾؛ شکی در کتاب نازل شده نیست که از طرف ربّ العالمین است یا این که می‌گویید افترا است.

در این آیه **ام**، مسبوق به جمله خبریه محض ﴿تَنْزِيلُ ٱلكِتابِ ...﴾ است.

۲. جمله غیر استفهامی بر آن مقدم گردد؛ مثل آیهٔ ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِها أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِها﴾ در این آیه کلمه **ام**، مسبوق به همزهٔ غیر استفهام است که برای انکار آمده است. مراد این که در قیامت برای مجرمین دست و پایی نیست که از خود دفاع کنند.

۳. مسبوق به استفهام غیر همزه باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَالنُّورُ﴾ در این آیه، استفهام به **هل** شده و معنای استفهام حقیقی اراده نشده است و **ام** منقطعه ممکن است در هر جایی به مناسبت مقام از آن چیزی استفاده شود، ولی معنای اضراب که معنای **بل** است دائماً همراهش هست، منتها گاهی همان معنا را به تنهایی افاده می‌دهد و زمانی همراه آن استفهام انکاری یا استفهام طلبی لحاظ می‌شود، بنابر این معنای اضراب بر سه قسم است: اول: فقط اضراب؛ مثل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَالنُّورُ﴾. در این آیه کلمه **ام** در دو مورد ذکر شده است و فقط برای اضراب است و در او معنای استفهام وجود ندارد، زیرا **ام** اول بعد از استفهام آمده است که در این صورت لازم می‌آید که استفهام بر استفهام چیزی داخل شود که امکان ندارد و اما مورد دوم ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكاءَ﴾، جمله «جعلوا» اخبار از عقیده قلبی آنها می‌باشد. بنابراین جمله خبریّه لست بدون بیان معنای استفهام؛ همان طوری که در مثال «هل لك قبلنا حقّ أم أنت رجل ظالم» فراء گفته است: از این جمله اخبار به ظالم بودن استفاده می‌شود، نه استفهام و مراد از **هل** نفی است و از **ام** اضراب یعنی خبر می‌دهد «مالك قبلنا شیء بل انت رجل ظالم» و معنای آیه مذکور هم همین است.

دوم: مثال آن جایی که استفهام انکاری لحاظ شده باشد؛ مثل آیهٔ ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَاتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾. کلمه **ام** بر دو معنا دلالت می‌کند: اضراب و استفهام توبیخی. در این صورت به جای اضراب **بل** در تقدیر گرفته می‌شود و به جای استفهام توبیخی همزه و تقدیر آن «بل له البنات ولکم البنون» است. حال اگر معنای **ام** فقط اضراب، بدون استفهام باشد، اثبات بنات برای خداوند می‌شود و این محال است.

سوم: این که استفهام طلبی و حقیقی در معنای ام تضمین شده باشد؛ مثل: «إنّها لإبل أم شاء» (جمع شاه) که از کلمه **ام** معنای اضراب استفاده می‌شود و نیز بر استفهام حقیقی هم دلالت دارد و تقدیر: «انها لإبل ام شاء» ای: «بل أهی شاء» اضراب از جمله ما قبل و استفهام از جمله ما بعد است. ابوعبده گمان کرده است که **ام** گاهی برای مجرد استفهام می‌آید بدون معنای اضراب؛ مثل قول اخطل و یا فرزدق:

كذّبتك عينك أم رأيت بواسطٍ　　　غلس الظّلام من الرّباب خيالا

آیا به دروغ در چشم تو نمایش کرد و یا این که واقعاً دیدی در واسط در تاریکی شب از رباب خیالی را.

در این شعر شاهد در «ام رأیت» است که به معنای «هل رأیت» آمده است و فقط برای استفهام است.

ابن شجری از تمام بصریّین نقل کرده است که کلمه **ام** دائماً برای معنای همزه و **بل** می‌آید، بر خلاف کوفیون که در این قول با آنان مخالفت کرده‌اند، ولکن آن چه برای من ظاهر شده صحّت قول کوفیون است، زیرا بنابر قول بصریون باید آیهٔ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ برای اضراب و استفهام باشد در حالی که **ام** در این آیه برای استفهام نیست و در آیه: ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ باید **ام** تأکید استفهام باشد، چون **هل** برای استفهام است و اگر **ام** برای استفهام باشد دخول استفهام بر استفهام لازم می‌آید و این جایز نیست، پس باید تأکید باشد و چون افاده تأسیس از تأکید بهتر است، پس کلمه **ام**

فقط برای اضراب است که معنای جدیدی غیر از تأکید است و در آیـه ﴿أَمَّاذا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، و آیهٔ: ﴿أَمْ مَنْ هٰذا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ﴾ **ام** با **ما** و **من** استفهامیه ترکیب شده است. در این دو آیه باید **ام** برای اضراب باشد، زیرا اگر به معنای استفهام باشد باید معنای تأکید را افاده کند چون **من** و **ما** برای استفهام است در این صورت **ام** برای اضراب است تا معنای جدید را دلالت کند. هم چنین قول شاعر:

أنّى جزوراً... .

چگونه جزا داده‌اند قبیله بنی عامر را جزای سوء در مقابل کارهای آنها و یا این‌که چگونه جزا می‌دهد هند مرا جزای بد در مقابل نیکویی‌های من. یا این که چگونه نفع می‌دهد چیزی که عطا می‌کند به سبب آن شتر مهربانی خود را به فرزندش از راه بوییدن زمانی که از شیر دادن بخل ورزد.

انّى از اسمای استفهام زمانی است **والعلوق** به ضمّ عین المهمله به معنای ناقه‌ای است که علاقه به فرزندش داشته باشد و **رئمان انف** به معنای عطوفت ناقه به فرزندش؛ مراد از آن چیز پوست بچه شتر است که پر از کاه می‌شود و در هنگام دوشیدن جلو شتر گذاشته می‌شود و شتر با بوییدن آن شیر می‌دهد.

در این شعر کلمه **ام** باید در هر دو مورد برای اضراب باشد (ام کیف الخ وام کیف یجزوننی الخ) چون **کیف** برای استفهام است و اگر قول بصریون مورد توجه باشد **ام** باید برای تأکید استفهام باشد و کسایی این شعر را در مجلس هارون الرشید در محضر اصمعی قرائت کرد و کلمه **رئمان** را رفع داد و اصمعی گفت باید منصوب باشد در جواب گفت: ساکت باش تو را به این گفتار چه کار است؛ در قرائت **رئمان** سه وجه جایز است: رفع، نصب و جر. آن گاه اصمعی سکوت کرد.

توضیح وجوه ثلاثه رفع بنابر این که بدل از ما در **ما نعطی** باشد، چون مبدل منه (ما) مرفوع است بنا بر ابتدائیه. پس **رئمان** بدل از آن هم باید مرفوع باشد. اما نصب، بنابر

این که مفعول **نعطی** باشد و جرش به جهت این که بدل از ها در به است. البته باید توجه داشت که در هر سه صورت **ما** موصوله است و کنایه از پوست پر از کاه می‌باشد.

ولی ابن شجری انکار اصمعی را بر کسائی حق دانسته و گفته است: تنها وجه نصب صحیح است و وجه رفع باطل، زیرا مفعول **نعطی** در حقیقت **رئمان** ناقه است و **رِئمان** مصدر «رئمت الناقة علی ولدها» است به معنای مهربانی کردن ناقه به فرزندش و **البوّ** (به فتح باء و تشدید واو) به معنای پوست ناقه است که پر از کاه می‌شود.

عبارت: «لان رئمانها للبوّ بأنفها هو عطتها ایاها» علت برای نصب و بطلان رفع است، زیرا عطوفت ناقه به فرزندش که همان پوست پر از کاه باشد، چیزی است که ناقه او را عطا کرده است، پس عطیّه ناقه همان است و در واقع مفعول **تعطی** می‌شود و اما در صورت رفع بنابر این که بدل از **ما** موصوله باشد که مراد همان **بوّ** است. بنابر این لازم می‌آید **رئمان** عطیه غیر برای ناقه باشد چون مبتدا است و **تعطی** بدون مفعول می‌ماند. عبارت: «لان فی رفعه اخلاء تعطی من مفعول لفظاً وتقدیراً» اشاره به همین مطلب است، چون اگر **رئمان** بدل از **ما** باشد در حکم مبدل منه است (مبتدا) و در این صورت نمی‌تواند مفعول **تعطی** باشد.

از این اعتراض جواب داده شده است به این که گاهی فعل ذکر می‌شود و مفعولش مورد نظر نیست. پس جایز است که مفعول شود و یا این که معنای **تجود** در **نعطی** لحاظ می‌شود و **تجود** دائماً بدون مفعول است.

اما روایت جرّ مقداری اقرب به صواب است، زیرا بر اساس این توجیه، **رئمان** متعلق به **تعطی** است که به معنای تجود می‌باشد، پس می‌تواند به وسیلهٔ حرف جرّ (باء) مفعول **تعطی** باشد، پس فعل **تعطی** به مفعول خود می‌رسد.

البته باید گفت که حق اعراب که معنای صحیح از آن استفاده می‌شود، نصب است و بنابر قرائت رفع علاوه بر آن چه گفته شد اشکال دیگری وجود دارد و آن این‌که

بدل، احتیاج به واسطه دارد که آن را با مبدل منه مرتبط نماید و در این جا اگر **رثمان** بدل از **ما** باشد احتیاج به تقدیر ضمیر دارد؛ یعنی: «رثمان انف له».

باید توجه داشت که ضمیر در کلمه **فعلهم** که در آخر بیت اول است به قبیلهٔ عامر برمی‌گردد و به صورت جمع آورده شده است. **من جاره** در کلمه **من الحسن** در بیت دوم به معنای بدل است. یکی از معانی **من** مثل آیه **﴿أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾** ای بدل الاخره. لکن بعضی این ترکیب را قبول نداشته و خیال کرده‌اند که **من** متعلق به محذوف (بدل) است؛ یعنی «کیف یجزوننی بدلاً من الحسن».

نظیر همین داستانی که بین کسائی و اصمعی واقع شد، حکایتی است که بین ثعلب و ریاشی واقع شده است و قضیه از این قرار بود که ثعلب نزد ریاشی می‌آمد تا از زبانش اشعار عرب را بشنود، روزی ریاشی از ثعلب پرسید: نظر تو در إعراب کلمه **باذلاً** در شعر ابوجهل که در جنگ بدر به صورت رجز می‌خواند چیست؟ و شعر این است: «ما تنقم الحرب...»؛ چه چیز باعث اکراه از جنگ می‌شود و جنگی که گاهی مقاتله باشد و گاه نباشد که من مثل شتر قوی تازه دندان هستم برای همین از مادر متولد شدم.

ثعلب در جواب گفت: برای من چنین سؤالی مناسب نیست، این سؤال باید از اشخاص مبتدی بپرسی. همانا به سوی تو می‌آیم که اشعار عرب را (مقطّعات و خرافات)[1] از تو بشنوم، چون روایت عرب را در اشعار حفظ داری و برای دیگران نقل می‌کنی، نه این که از تو کسب علم نمایم.

---

۱. مقطعات، جمع مقطعه: قصیده‌ای که کمتر از ده بیت باشد. خرافات، جمع خرافه به معنای قول باطل مردی بوده است که از قبیله بنی‌عذره به نام خرافه که اجنّه او را گرفتند و او چیزهایی از اجنه دیده بود نقل می‌کرد. بنابر قول دیگر اجنّه او را به فراموشی وادار می‌کردند و گفته‌های او در میان مردم مشهور شده بود (نقل از صحاح)، پس تمام اکاذیب را به نام خرافه نسبت دادند.

آن گاه ثعلب گفت اعراب باذل ممکن است بر سه وجه باشد:

۱. خبر مبتدای محذوف باشد؛ یعنی «انا باذل» پس مرفوع است و جمله مستأنفه می‌باشد.

۲. منصوب باشد بنا بر حالیت برای ضمیر «منّی باذلاً».

۳. مجرور باشد، بنابر این که بدل از یاء متکلّم در **منّی** باشد و اسم ظاهر بدل از ضمیر بارز می‌آید چنان چه قول اخفش همین است. پایان داستان ثعلب.

از جمله احکام **ام** منقطعه این که بر مفرد داخل نمی‌شود بلکه باید داخل بر جمله شود. لذا در جایی که مدخولش ظاهراً مفرد باشد باید تأویل به جمله گردد مثل: «انها لإبلاً ام شاء ای ام هی شاء». نحویون بر همین قول اجماع کرده‌اند، ولی ابن مالک در مثال ذکر شده گفته است: احتیاج به تقدیر نیست. او گمان کرده است که در نقل این موارد **ام** مثل **بل** است که مفرد را بر مفرد عطف نماید. وی به قول برخی عرب‌ها استدلال کرده است که «إن هناك لإبلاً أم شاء» به نصب **شاءً** بنابر این‌که ام به معنای **بل** (حرف عطف) باشد که **شاء** را بر اسم **ان** عطف کرده است. مصنّف از استدلال او جواب می‌دهد که اگر روایت نصب در مثال مذکور صحیح باشد، باید برای **شاء** ناصبی در تقدیر گرفت؛ یعنی: «أم أری شاءً» بر این تقدیر **شاء** مفعول **أری** است و مدخول **ام** جمله فعلیه خواهد بود.

تنبیه

گاهی **ام** در محلی می‌آید که در بارهٔ آن دو احتمال است: متّصله باشد یا منقطعه؛ مثل آیهٔ: **﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾**. زمخشری گفته است: در کلمه **ام** دو احتمال است:

۱. متصله باشد و ایجاد معادله بین دو **ام**؛ یعنی: «الامرین کائن اتّخاذکم العهد ام

قولکم علی الله ما لا تعلمون» بر اساس این وَجه استفهام برای تقریر است و مراد این‌که آیا کدام یک از دو امر مذکور ثابت است. عبارت: «لحصول العلم بکون احدهما...» علت برای استفهام تقریری و عدم استفهام حقیقی است، زیرا بعد از **علم** به یکی از آنها به طور معین، استفهام از احدهما نمی‌تواند حقیقی باشد.

۲. منقطعه باشد که در این صورت احتیاج به جمله معادل ندارد و به معنای **بل و** همزه می‌آید. پایان کلام زمخشری.

شعر متنبی (أحاد أم سداس...) هم از همین موارد است که در **ام** دو احتمال است.

عبارت: «احاد **ام** سداس بضم اول به معنی واحد و سادس و لییلة...»[1]؛ یعنی آیا یک شب و یا شش شب مندرج در یک شب کوچک بسته شده است از درازی به روز قیامت. کلمه **ام** در این شعر دو احتمال دارد:

۱. متصله باشد بین دو چیز؛ یعنی آیا یک شب است یا بیشتر از یک شب (شش شب) و به سبب **ام** سؤال از تعیین دو احتمال می‌شود و این نوع استفهام از تجاهل کردن متکلّم سرچشمه می‌گیرد و اصطلاح سکّاکی در این نوع استفهام (سوق المعلوم مساق غیره) یعنی شیء معلوم را در شیء مجهول قرار دادن است مثل «ایا شجر الخابور...». «خابور» محلی است در ناحیه شام یا نام وادی و یا نهری است **و مورق** اسم مفعول، درخت برگ‌دار؛ یعنی ای درخت خابور برگ‌دار! چه چیز است تو را که بر این ظریف جزع نکردی.

در این شعر کلمه **ما** برای استفهام است، در حالی که عارف به امر است ولی تجاهل کرده است.

در شعر متنبی بنابر این که **ام** متصله باشد باید قبل از **احاد** همزه در تقدیر گرفته

---

۱. لییله بضم لام اول و سکون یاء ثانی تصغیر لیلة اضافه بنون ضمیر متکلم شده است.

شود؛ یعنی **أحاد**. **لییلتنا** مبتدا و **احاد** خبرش که وجوباً بر مبتدا مقدم شده است، برای این که استفهام صدر طلب است و مقصود از استفهام در این جا تعیین **احاد** است، زیرا شرط همزه معادله برای **ام** این است که از هر کدام استفهام شده باشد باید پشت سر همزه قرار گیرد و در این جا چون منظور تعیین **احاد** است باید بعد از همزه باشد و معادلش (سداس) باید بعد از **ام** واقع شود؛ همان طوری که اگر منظور از استفهام تعیین مبتدا باشد باید مبتدا بعد از همزه باشد و اگر مراد تعیین خبر باشد، خبر بعداز همزه واقع می‌شود. در اول: «أزید قائم أم عمرو» در دوم: «أقائم زید ام قاعد» و در این صورت مبتدا مؤخر بعد از معادل همزه ذکر می‌شود.

۲. احتمال دیگر این که **ام** (در شعر متنبی) منقطعه باشد که در این صورت به معنای اضراب است بدون استفهام، پس معنای شعر این است: لییله شب واحد بود و به وسیلهٔ **ام** از اخبار قبلی اضراب می‌کند به این که شش شب بوده است در یک شب کوچکی و این اضراب به سبب طولانی شدن شب بوده است. حال اگر **ام** به معنای اضراب و استفهام باشد معنای شعر این است: به دلیل طولانی بودن، از اخبار قبلی اضراب کرده است و به واسطهٔ **ام**، استفهام می‌کند که آیا شش شب بوده است؟ حاصل این که در احتمال اول بعد از **ام** اخبار به سداس است و در احتمال دوم بعد از **ام** استفهام از **سداس**. به هر حال قبل از احاد همزه در تقدیر گرفته نمی‌شود و نیز در این صورت تقدم خبر بر مبتدا لازم نمی‌آید، چون استفهامی وجود ندارد بلکه به صورت جمله خبریّه ذکر شده است.

اما این که کدام وجه بهتر است، مصنف به چند دلیل وجه اول را اظهر می‌داند:

۱. در **ام** متصله گفته شد که هم بر جمله و هم بر مفرد داخل می‌شود و اگر **ام** منقطعه باشد باید برای سداس مبتدا در نظر گرفت تا این که ام داخل بر جمله شود. همان طوری که در مثال «لإبل ام شاء» گفته شد، چون **ام** منقطعه فقط بر جمله داخل

می‌شود. نتیجه این که اگر **ام** متصله باشد احتیاج به تقدیر ندارد و اگر منقطعه باشد باید برای سداس مبتدا درنظر گرفته شود.

۲. اگر **ام** منقطعه باشد و برای او مبتدا در تقدیر گرفته شود، لازم می‌آید که جمله مبتدا و خبر، معترضه باشد بین خبر (احاد) و مبتدا (لییلتنا) و جمله معترضه عبارت است از: «ام هی سداس» و اگر **ام** متصله باشد این چنین نخواهد بود.

۳. اگر منقطعه باشد لازم می‌آید که از لیله واحد خبر دهد که لیله واحده است و این جمله بی‌فایده است، ولی اگر متصله باشد جمله خبریّه نیست بلکه استفهامیه است.

لازم به ذکر است که اگر جمله خبریّه باشد باز هم مفید فایده است؛ چنان چه محشّین ذکر کرده‌اند و لکن اگر در مرجح اول (در تقدیر گرفتن مبتدا) در صورت منقطعه بودن گفته می‌شود، در صورت متصله بودن هم باید همزه در تقدیر گرفته شود، چون همزه محذوف است و حذف همزه نادر است، به خلاف حذف مبتدا که زیاد است . بنابراین مرجح اول معارض است با مرجح عدم حذف همزه در منقطعه، چون هر یک از دو وجه نیاز به تقدیر دارد.

شایان توجه است که بیت متنبی (با این که از ادبای مشهور عرب بوده) دارای اشتباهاتی است:

۱. استعمال کلمه **أحاد سداس** به معنای **واحد** و **ستّ** آمده است، در حالی که احاد به معنای واحد واحد و سداس به معنای ستّه ستّه است.

۲. اکثر علما استعمال وزن سداس (فُعال) مخصوص عدد خمس به پایین می‌دانند، ولی در این بیت در عدد ست هم استعمال شده است و این استعمال در نزد نحویون ضعیف است و اکثراً جایز نمی‌دانند.

۳. در این بیت **لیله** بر **لییلة** تصغیر بسته شده است، در حالی که عرب بر لییلیّة به زیادتی یاء بعد از لام تصغیر می‌بندند، پس در این جا هم برخلاف قیاس عمل شده

است؛ حتی بعضی گفته‌اند که باید به «**لیلاة**» تصغیر بسته شود، نه لیله، چون در قول شاعر آمده است: «فی کلّ یوم وفی کلّ لیلات» بنابر این در تصغیر لیلاه بعد از لام باید یاء باشد، عوض از همزه آخر.

۴. در این شعر جمع بین متنافیین شده است، چون استطاله شب منافات دارد با تصغیر لیلة، مگر این که تصغیر در این جا برای عظمت باشد؛ چنان چه در شعر لبید بن عامر آمده است:

وکلّ أناس سوف تدخل بینهم　　　دویـهیّة تـصفرّ مـنها الأنـامل

هر انسانی زود است که مرگ در میان بندهای انگشت، او را زرد گرداند.

دویهیه تصغیر داهیه است، بعضی گفته‌اند: تصغیر در این جا عظمت را می‌رساند.

وجه سوم: ام زاید واقع می‌شود. این وجه را ابوزید ذکر کرده است وی در آیهٔ: ﴿**أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ**﴾ گفته است: **ام** زاید است؛ یعنی «أفلا تبصرون أنا خیرٌ» و زیادی **ام** ظاهر است در شعر ساعدة بن جویّة (یالیت شعري...)؛ یعنی ای قوم کاش می‌دانستم و حال آن که نجات از پیری نیست که آیا بر زندگانی بعد از سفیدی مو پشیمانی هست.

در این شعر کلمه **ام** زاید است.

وجه چهارم: در نزد قبیله طی و حمیر **ام** حرف تعریف واقع می‌شود؛ مثل قول شاعر طائی:

ذاك خـــلیلي وذو یــواصــلني　　　یرمي ورائي بامسهم وأمسلمه

آن دوست من است و آن چنان کسی است که در پشت سر من از من محافظت می‌کند به انداختن تیر و سنگ برای نگه‌داری آبروی من.

کلمه ذو به معنای **الذی** است و **ام** در هر دو مورد به جای **اذ** تعریف است: «بالسهم والسلمه».

در حديث حضرت رسول اكرم آمده: «ليس من ام برّ ام صيام في ام سفر» به جاى «ال» در من **البر و السفر**، **ام** استعمال شده است. وى اين حديث را در جواب يكى از افراد قبيله طى فرموده كه سؤال او در بارهٔ روزه گرفتن در مسافرت بوده است، چنان‌چه النمر بن تولب روايت كرده است و بعضى گفته‌اند كه استعمال **ام** به جاى لام در اسم‌هايى است كه حرف اولش از حروف قمرى باشد؛ يعنى حروفى كه «ال» ادغام نمى‌شود؛ مثل غلام و كتاب: الغلام والكتاب و در مقابل حرف قمرى حروف شمسى مى‌باشد كه لام در آنها ادغام مى‌شود مثل رجل شمس كه گفته مى‌شود **الرّجل الشمس** بنابر قول اين افراد، **ام** در قبيله طى و حمير در اسمايى كه اولش از حروف شمسى باشد داخل نمى‌شود و بعضى از طلاب يمن براى من حكايت كرد: شنيده است كه كسى از اعراب مى‌گويد: «خذ الرّمح واركب ام فرس»، در اين جمله در فرس كه اولش از حروف قمرى هست **ام** استعمال شده است و در رمح كه اولش حرف شمسى است «ال» استعمال شده است. پس مى‌تواند اين كلام محكى دليل بر عدم تفصيل باشد ولكن ممكن است اين تفصيل لغت بعضى از قبيله طى و حمير باشد، نه همه آنها چون در حديث فوق داخل بر هر دو قسم شده است.

بحث در **ام** به پايان رسيد.

ال

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى الذي وفروعه، وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، قيل: والصفات المشبهة، وليس بشيء؛ لأنّ الصفة المشبهة للثبوت فلا تؤوّل بالفعل، ولهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتّفاق، وقيل: هي في الجميع حرف تعريف، ولو صحّ ذلك لمنعت من إعمال

اسمي الفاعل والمفعول، كما منع منه التصغير والوصف، وقيل: هي في الجميع موصول حرفيّ، وليس بشيء، لأنّها لا تؤوّل بالمصدر. وربّما وصلت بظرف، أو بجملة اسميّة، أو فعلية فعلها مضارع، وذلك دليل على أنّها ليست حرف تعريف، فالأوّل كقوله:

من لا يزال شاكراً على المعة ... فهو حرّ بعيشة ذات سعة

والثاني كقوله:

من القوم الرّسول الله منهم ... لهم دانت رقاب بني معدٍّ

والثالث كقوله:

يقول الخنى وأبغض العجم ناطقاً ... إلى ربّنا صوت الحمار اليجدّع

والجميع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش وابن مالك في الأخير.

والثاني: أن تكون حرف تعريف، وهي نوعان: عهدية، وجنسية، وكلّ منهما ثلاثة أقسام:

فالعهدية إمّا أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾[1] ونحو: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾[2] ونحو: «اشتريت فرساً ثم بعت الفرس» وعبّره هذه أن يسدّ الضمير مسدّها مع مصحوبها، أو معهوداً ذهنيّاً، نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ ...﴾[3] ونحو: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾[4] أو معهوداً حضورياً، قال ابن عصفور: ولا تقع هذه إلّا بعد أسماء الإشارة، نحو «جاءني هذا الرجل» أو «أيّ» في النداء نحو «يا أيّها الرجل» او إذا

---

١. المزمل (٧٣) الآية ١٦.

٢. النور (٢٤) الآية ٣٥.

٣. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٤. الفتح (٤٨) الآية ١٨.

الفجائية نحو «خرجت فإذا الأسد» أو في اسم الزمان الحاضر نحو «الآن» انتهى، وفيه نظر؛ لأنّك تقول لشاتم رجل بحضرتك: «لا تشتم الرّجل» فهذه للحضور في غير ما ذكر، ولأنّ التي بعد إذا ليست لتعريف شيء حاضر حالة التكلم؛ فلا تشبه ما الكلام فيه، ولأنّ الصحيح في الداخلة على الآن أنّها زائدة؛ لأنّها لازمة، ولا يعرف أنّ التى للتعريف وردت لازمةً بخلاف الزائدة، والمثال الجيد للمسألة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1].

والجنسية إمّا لاستغراق الأفراد، وهى التى تخلفها «كلّ» حقيقةً، نحو ﴿وَخُلِقَ الإِنْسانُ ضَعِيفاً﴾[2] ونحو: ﴿إِنَّ ٱلإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا...﴾[3] أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها «كلّ» مجازاً، نحو: «زيد الرّجل علماً» أي الكامل في هذه الصفة، ومنه ﴿ذٰلِكَ ٱلْكِتابُ﴾[4] أو لتعريف الماهية، وهي التي لاتخلفها «كلّ» لاحقيقة ولا مجازاً، نحو: ﴿وَجَعَلْنا مِنَ ٱلماءِ كُلَّ شَيءٍ حَيٍّ﴾[5] وقولك «والله لا أتزوّج النساء»، أو «لا ألبس الثياب» ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما، وبعضهم يقول في هذه: إنّها لتعريف العهد؛ فإنّ الأجناس أمور معهودة في الأذهان متميّز بعضها عن بعض، ويقسّم المعهود إلى شخص وجنس.

والفرق بين المعرّف بأل هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيّد والمطلق، وذلك لأنّ ذا الألف واللام يدلّ على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم الجنس النكرة يدل على مطلق الحقيقة، لا باعتبار قيد.

---

١. المائدة (٥) الآية ٣.

٢. النساء (٤) الآية ٢٨.

٣. العصر (١٠٣) الآية ٢ و ٣.

٤. البقرة (٢) الآية ٢.

٥. الأنبياء (٢١) الآية ٣٠.

تنبيه

قال ابن عصفور: أجازوا في نحو «مررت بهذا الرّجل» كون الرجل نعتاً، وكونه بياناً، مع اشتراطهم في البيان أن يكون أعرف من المبيّن، وفى النعت ألا يكون أعرف من المنعوت، فكيف يكون الشيء أعرف وغير أعرف؟.

وأجاب بأنّه إذا قدّر بياناً قدّرت ال فيه لتعريف الحضور؛ فهو يفيد الجنس بذاته، والحضور بدخول ال، والإشارة إنّما تدلّ على الحضور دون الجنس، وإذا قدّر نعتاً قدّرت أل فيه للعهد، والمعنى مررت بهذا وهو الرجل المعهود بيننا؛ فلا دلالة فيه على الحضور، والإشارة تدلّ عليه، فكانت أعرف. قال: وهذا معنى كلام سيبويه.

الوجه الثالث: أن تكون زائدة وهي نوعان: لازمة، وغير لازمة . فالأولى كالتي في الأسماء الموصولة، على القول بأنّ تعريفها بالصلة، وكالواقعة في الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كالنّضر والنّعمان واللات والعزّى، أو لارتجالها كالسّموأل، أو لغلبتها على بعض من هي له في الأصل كالبيت للكعبة والمدينة لطيّبة والنجم للثريا، وهذه في الأصل لتعريف العهد.

والثانية نوعان: كثيرة واقعة في الفصيح، وغيرها.

فالأولى: الداخلة على علم منقول من مجرّد صالح لها ملموح أصله كحارث وعبّاس وضحّاك، فتقول فيها: الحارث، والعباس، والضحّاك ، ويتوقّف هذا النوع على السماع، ألا ترى أنّه لا يقال مثل ذلك في نحو محمد ومعروف وأحمد؟.

والثانية نوعان: واقعة في الشعر، وواقعة في شذوذ من النثر.

فالأولى كالداخلة على يزيد وعمرو في قوله:

باعد أمّ العمرو من أسيرها   حرّاس أبواب على قصورها

وفى قوله:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً   شديداً بأعباء الخلافة كاهله

فأما الداخلة على وليد في البيت فللمح الأصل، وقيل: ال في اليزيد والعمرو للتعريف، وإنهما نكّرا ثم أدخلت عليهما أل، كما ينكر العلم إذا أضيف كقوله:

علا زيدنا يوم النّقاء رأس زيدكم   بأبيض ماضي الشفرتين يمان

واختلف في الداخلة على «بنات أوبر» في قوله:

ولقد جنيتك أكموْاً وعساقلاً   ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

فقيل: زائدة للضرورة؛ لأن «ابن أوبر» علم على نوع من الكمأة، ثم جمع على «بنات أوبر» كما يقال في جمع ابن عرس على «بنات عرس» ولا يقال «بنو عرس» لأنه لما لا يعقل، ورده السّخاوي بأنها لو كانت زائدة لكان وجودها كالعدم، فكان يخفضه بالفتحة، لأن فيه العلمية والوزن، وهذا سهو منه، لان ال تقتضي أن ينجّر الاسم بالكسرة، ولو كانت زائدة فيه، لأنه قد أمن فيه التنوين، وقيل: ال فيه للمح الأصل، لأن «أوبر» صفة كحسن وحسين وأحمر، وقيل: للتعريف، وإن «ابن أوبر» نكرة كابن لبون، فأل فيه مثلها في قوله:

وابن اللبون إذا مالزّ في قرن   لم يستطع صولة البزل القناعيس

قاله المبرد، ويردّه أنّه لم يسمع ابن أوبر إلّا ممنوع الصرف.

والثانية كالواقعة في قولهم: «ادخلوا الاوّل فالأوّل» و «جاؤوا الجمّاء الغفير» وقراءة بعضهم ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾[1] بفتح الياء، لأن الحال واجبة التنكير، فإن قدرت الأذل مفعولاً مطلقاً على حذف مضاف، أي خروج الأذل كما قدره الزمخشري لم يحتج إلى دعوى زيادة ال.

---

١. المنافقون (٦٣) الآية ٨.

تنبيه

كتب الرشيد ليلة إلى القاضي أبي يوسف يسأله عن قول القائل:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن　　　وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طلاق والطلاق عزيمة　　　ثلاث، ومن يخرق أعقّ وأظلم

فقال: ماذا يلزمه إذا رفع الثلاث وإذا نصبها؟ قال أبو يوسف: فقلت: هذه مسألة نحوية فقهية، ولا آمن الخطأ إن قلت فيها برأيي، فأتيت الكسائي وهو في فراشه، فسألته، فقال: إن رفع ثلاثاً طلقت واحدة، لأنه قال «أنت طلاق» ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث وإن نصبها طلقت ثلاثاً، لأن معناه أنت طالق ثلاثاً، وما بينهما جملة معترضة، فكتبت بذلك إلى الرشيد، فأرسل إليّ بجوائز، فوجهت بها إلى الكسائي، انتهى ملخصاً.

وأقول: إن الصواب أن كلّاً من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحدة، أما الرفع فلان أل في الطلاق إما لمجاز الجنس كما تقول «زيد الرجل» أي هو الرجل المعتدّ به، وإما للعهد الذكرى مثلها في ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾[1] أي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث، ولا تكون للجنس الحقيقي، لئلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص كما يقال «الحيوان إنسان» وذلك باطل، إذ ليس كل حيوان إنساناً، ولا كل طلاق عزيمة ولا ثلاثاً، فعلى العهدية يقع الثلاث، وعلى الجنسية يقع واحدة كما قال الكسائي، وأما النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق، وحينئذ يقتضي وقوع الطلاق الثلاث، إذ المعنى فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: والطلاق عزيمة، ولأن يكون حالاً من الضمير المستتر في عزيمة، وحينئذٍ لا يلزم وقوع

---

۱. المزمل (۷۳) الآية ۱٦.

الثلاث، لأن المعنى: والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثاً، فإنما يقع ما نواه، هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شئ آخر، وأما الذي أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث لقوله بعد:

فبيني بها أن كنت غير رفيقة ... وما لامرئ بعد الثلاث مقدّم

مسألة

أجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين نيابة أل عن الضمير المضاف إليه، وخرجوا على ذلك ﴿فَإِنَّ ٱلجَنَّةَ هِيَ ٱلمَأوىٰ﴾[1] و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زيد الظهر والبطن» إذا رفع الوجه والظهر والبطن، والمانعون يقدرون هي المأوى له في الآية، والوجه منه، والظهر والبطن منه في الأمثلة وقيد ابن مالك الجواز بغير الصلة. وقال الزمخشري في ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها﴾[2]: إن الأصل أسماء المسميات، وقال أبو شامة في قوله:

بدأت بـ«بسم الله» في النظم أوّلاً ... تبارك رحماناً رحيماً وموئلاً

إنّ الأصل: في نظمي، فجوزا نيابتها عن الظاهر وعن ضمير الحاضر، والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب.

مسألة

من الغريب أن أل تأتي للاستفهام، وذلك في حكاية قطرب «أل.فعلت؟» بمعنى هل فعلت، وهو من إبدال الخفيف ثقيلاً كما في الآل عند سيبويه، لكن ذلك أولى، لأنه جعل وسيلة إلى الألف التي هي أخف الحروف.

---

١. النازعات (٧٩) الآية ٤١.

٢. البقرة (٢) الآية ٣١.

ال

کلمه «ال» بر سه وجه می‌آید:

وجه اول: موصول اسمی به معنای **الذی** و فروعش **الذان، التی** و... . برخی نحویون عقیده دارند که «ال» در اصل **الذی** بوده که تخفیف داده شده است، ولکن مشهور این که اسم مستقلی در مقابل **الذی** است و دلیل بر اسمیت «ال» این است که مرجع ضمیر قرار می‌گیرد. الف لام موصول، داخل بر اسم فاعل و مفعول می‌شود. شارح رضی‌ؒ گفته است: مشروط به این که این دو برای ثبوت نیامده باشد؛ مثل مؤمن وکافر که هر دو اسم فاعلند اما معنای ثبوت را افاده می‌دهند. البته این شرط از مفهوم کلام مصنف هم استفاده می‌شود.

بعضی صفت مشبّهه را مثل اسم فاعل و اسم مفعول دانسته‌اند، ولکن این قول چیزی نیست که قابل اعتماد باشد، زیرا صفت مشبّهه برای ثبوت است، پس تأویل به فعل برده نمی‌شود. لذا «ال» که بر افعل التفضیل داخل می‌گردد، به اتفاق نحویون موصوله نیست، چون بر ثبوت دلالت می‌کند و تأویل به فعل نمی‌رود. برخی هم می‌گویند: «ال» در همه جا برای تعریف است، ولی صحیح نیست، چون اگر در اسم فاعل و مفعول برای تعریف بود نباید عمل می‌کرد، زیرا اسم فاعل و مفعول با دخول «ال» معرفه می‌شوند چون **الْ** از خصوصیات اسم است و در این صورت از شباهت به فعل دور می‌شود و به اسم نزدیک می‌گردد، پس نباید عمل کند؛ همان‌طوری که بعد از تصغیر به همان علتی که ذکر شد عمل نمی‌کند، این در حالی است که به اتفاق نحویون اسم فاعل و مفعول با دخول **الْ** عمل می‌کنند. پس معلوم می‌شود که **ال** داخل بر این دو، همه جا برای تعریف نیست. برخی دیگر عقیده دارند که **الْ** در همه جا موصول حرفی است و این قول هم قابل اعتماد نیست، زیرا قاعده در موصول حرفی این است که تأویل به مصدر برود و چون در همه جا این طور نمی‌باشد پس این قول هم باطل

است، پس قول صحیح این است که **ال** دارای اقسامی است که بیان می‌شود.

ال موصول اغلب بر اسم فاعل و اسم مفعول داخل می‌گردد، ولکن گاهی صلهٔ چیزهای دیگری هم آورده می‌شود؛ مثل جار و مجرور، ظرف، جمله اسمیه و جمله فعلیه (فعل مضارع) و این دلیل بر این است که فقط حرف تعریف نیست، چون حرف تعریف بر اسم داخل می‌شود، نه بر جمله اسمیه و فعلیه وظرف. مثال اول: قول شاعر:

من لا یزال شاکراً علی المعة	**فهو حر بعیشة ذات سعة**
من القوم الرّسول الله منهم	**لهم دانت رقاب بنی معدّ**

کسی که همیشه شکرگزار است بر آن چنان چیزی که با او است از نعمت و عزت، پس او سزاوار زندگانی مرفه است.

من از قومی هستم که رسول الله از آن قوم است و قبیله بنی معد با آنان نزدیک می‌باشند.

در این شعر **مع** ظرف است و **ال** موصول بر او داخل شده است و هاء در آخرش هاء سکته می‌باشد.

مثال دوم: «من القوم الرّسول الله منهم لهم دانت و قاب بنی معد» **من القوم** خبر مبتدای محذوف است: «انا من القوم». **ال** در **الرسول** موصوله است به معنای الذی که داخل بر جمله اسمیّه (رسول الله منهم) شده است: «الذی رسول اللهﷺ...».

مثال سوم: «الخناء...» **الخناء** بر وزن فنا به معنای فحش، **عُجَم** جمع اعجم یا عجماء است به معنای بهیمه، **یجدع** مجهول و به معنای یحبس است. ال در **یجدع** موصوله است: «الذی یجدع». عقیده مصنّف این که در این سه مورد **ال** موصوله به واسطهٔ ضرورت شعری داخل بر ظرف، جمله اسمیه و فعل مضارع شده است، در حالی که اخفش و ابن مالک در مثال اخیر قائل به ضرورت نیستند و در غیر شعر هم **ال** را داخل بر مضارع می‌نمایند و با نظر مصنف مخالف هستند.

وجه دوم: حرف تعریف باشد که در این صورت **الْ** بر دونوع است: عهدیّه و جنسیه.

هر یک از این دو نوع هم بر سه قسم است: عهد ذکری مثل آیه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ **الْ** در **الرسول** عهد ذکری است و در آیه: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ **الْ** در **المصباح** و در **الزجاجه** برای عهد ذکری است، مثل: «اشتریت فرساً» و بعت الفرس **ال** در الفرس عهد ذکری است. در این موارد **ال** اشاره به همان اسم ذکر شده می‌باشد و ملاک شناخت عهد ذکری این که اسم نکره ذکر شود سپس با **الْ** تکرار گردد، در حالی که عهد به همان اسم مذکور باشد و بتواند ضمیر جانشین آن و مصحوبش باشد؛ همان طوری که در مثال اخیر می‌توان گفت: «اشتریت الفرس وبعته». کلمه **عبره** به معنای امتحان است؛ یعنی امتحان می‌شود به حذف **ال** و مصحوبش و به جای او ضمیر آورده می‌شود.

مثال عهد ذهنی: (إذ هما في الغار) مراد از **ال** در **الغار** عهد ذهنی است، معهود به آن غاری که پیامبر در آن پنهان شد و آیهٔ: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ اشاره بـه درخت معهود است.

مثال برای نوع سوم که عهد حضوری است:

ابن عصفور گفته: در چهار مورد **الْ** برای عهد حضوری مـی‌آید: ۱. بـعد از اسـم اشاره؛ مثل: «جاءني هذا الرجل» در این جمله **الْ** در **الرجل** عهد حضوری است. ۲. بعد از **ای** که بعد از حرف ندا می‌آید و این در جایی است که منادا با **الْ** باشد؛ مثل: «یا أیّها الرجل» **الْ** در **الرجل** عهد حضوری است. ۳. بعد از **اذا** فـجائیه؛ مـثل: «خـرجت فـإذا الأسد بالباب» در این جا الاسد بعد از **اذا فجائیه** آمده و «ال» برای عهد حضوری است. ۴. در اسم زمانی که مخصوص زمان حاضر است؛ مثل: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ کـلمه **آن** اسم برای زمان حاضر است و **ال** داخل بر آن برای عهد حاضر می‌باشد. پـایان کـلام ابن عصفور.

ولکن از نظر مصنف انحصار عهد حضوری در این چهار مورد و نیز این که در این

موارد دائماً برای عهد حضوری باشد، صحیح نیست.

مثال اول: «لا تشتم الرّجل» **ال** در **الرجل** عهد حضوری است، چون در نزد متکلم حاضر است، ولی از هیچ یک از موارد چهارگانه نیست و نیز **ال** بعد از **اذا** فجائیه برای تعریف اسم حاضر در زمان متکلم نیست بلکه برای تعریف در زمان حادثه است که آن زمان نسبت به زمان تکلم گذشته است، پس نباید این دو زمان با هم مشتبه گردد.

بنابراین **ال** داخل بر **الاسد** نمی‌تواند برای عهد حضوری باشد، مگر این که گفته شود: عهد حضوری شامل زمان گذشته هم می‌شود، چون منظور احضار آن در زمان حاضر است و این امر در زمان حاضر واقع است.

هم چنین قول صحیح در ال داخل بر **الآن**، زاید بودن **ال** است و در عین حال گفته‌اند: وجود **ال** در **آن** لازم است، لذا نمی‌تواند برای تعریف بیاید، زیرا این چنین چیزی تا به حال در نزد علمای نحو شناخته نشده است، به خلاف ال زایده که بتواند لازم در کلمه باشد، پس این مثال صحیح نیست و بهتر این که مثال جدید و خوبی به آیه سوره مائده زده شود: و هی قوله ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ مراد از **یوم** زمان حاضر است که از **الْ** فهمیده می‌شود تا این جا فهمیده شد که آن چه ابن عصفور «ال» عهد حضوری را در چهار مورد منحصر کرده نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. پایان نوع اول از الْ تعریفی.

نوع دوم: **الْ** استغراقیه است و این هم بر سه قسم است: استغراق افرادی، استغراق صفاتی و تعریف ماهیت.

قسم اول استغراق افرادی.

شناخت آن به این صورت است که «کل» به طور حقیقت بتواند جانشین «ال» بشود؛ مثل آیهٔ: ﴿وَخُلِقَ الإِنْسانُ ضَعِيفاً﴾ که می‌توانید به جای الانسان «کل انسان» بگویید و آیه: ﴿إِنَّ ٱلإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾ ای: «کل انسان لفی خسر».

قسم دوم: استغراق صفاتی.

عبارت: «لاستغراق خصایص الأفراد» به تقدیر مضاف است؛ یعنی صفات خصایص الافراد و این در جایی است که «کل» به طور مجاز بتواند جانشین «ال» بشود؛ مثل: «زید الرجل علماً» ای: «کل الرجل علماً» و منظور از این کلام این که زید در علم کامل است. در آیه شریفه ﴿ذٰلِكَ ٱلْكِتابُ﴾ گفته شده است که **ال** در **الکتاب** دلالت بر استغراق صفاتی دارد؛ یعنی: «الکتاب الکامل». لذا صحیح است که گفته شود: «ذلك کل الکتاب کمالاً».

قسم سوم: تعریف ماهیت، نه تعریف شخص وفرد.

در این جا **کل** نمی‌تواند جانشین «ال» باشد، نه حقیقتاً و نه مجازاً. فرق بین ماهیت و استغراق این است که در ماهیت نظر به ماهیت و حقیقت شیء است، صرف نظر از افراد و اگر نظر به افراد باشد به دلیل ماهیت خواهد بود که در اصطلاح تبعی گفته می‌شود و لکن ماهیت مراد است و اما «ال» استغراقی از ابتدا نظر به افراد دارد؛ مثل: ﴿ٱلإِنْسانَ لَفِى خُسْرٍ﴾ که منظور افراد انسان است. و کاری به ماهیت نیست چون خسران حکمی برای افراد انسان است نه برای ماهیت؛ مانند آیهٔ: ﴿وَجَعَلْنا مِنَ ٱلْماءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ وقولك «والله لا أتزوّج النساء» و «والله لا ألبس الثياب» که مراد از **الماء** و **النساء** و **الثياب** جنس و ماهیت است و اراده افراد از آن تبعی است؛ یعنی: «وجعلنا من ماهیت الماء» و «لا أتزوّج ماهیت النساء» و «لا ألبس ماهیت اللباس» و چون ماهیت با وجود یک فرد محقق می‌شود اگر ثیاب واحدی بپوشد و با زن واحد ازدواج نماید مخالف قسم رفتار کرده و باید کفاره بدهد. بعضی از نحویون (ابن مالك) عقیده دارد که این قسم از ال در تعریف عهد داخل است. در شرح کافیه گفته: «و ملحق بالعهد ما یسمّیه المتکلّمون تعریف الماهیة».

توضیح مطلب این که عهد گاهی عهد شخصی است؛ یعنی معهود فرد و شخص

است و گفتم بر سه قسم است (ذکری، حضوری وذهنی) و گاهی عهد جنسی است که معهود ماهیت می‌باشد؛ یعنی **الْ** نظر به تعیین ماهیت دارد، چون اجناس و ماهیّات امور معهوده در اذهان می‌باشند و برخی از آنها از بعض دیگر جدا می‌باشد و **الْ** جنسی اشاره به معهود جنسی است. خلاصه فرق بین قول مصنف و ابن مالک این که **ال** جنسی در نزد مصنف تعیین فرد نمی‌کند و تعیین فرد در او تبعی است، پس برای اصل ماهیت می‌آید و اعتبار عهدیه در او لحاظ نمی‌شود، ولکن ابن مالک، عهدیّه را به اعتبار افرادش در جنس لحاظ می‌کند.

بنابر این که **الْ** جنسیه، تعین افراد نمی‌کند، فرق بین اسم محلای به «ال» جنس واسم نکره اسم که «الْ» ندارد به چه چیز است؟ باید گفت: اولاً: فرق لفظی وجود دارد که اسم محلی به لام را معرفه می‌دانند و ثانیاً: فرق در معنا است که مصنف اشاره کرده است: «هو الفرق بين المطلق والمقيد».

توضیح مطلب این که اسم مطلق از همه قیود رها شده و از نظر ماهیت وفرد به هیچ چیز مقید نیست. لذا بر فرد واحد و تمام افراد و مراتب بین این دو صدق می‌کند، ولی اگر مقید شود؛ مثل: «رجل مؤمن او کافر» بر همان مقدار مقید صدق خواهد کرد و در این جا اسم جنس بدون «ال» مطلق است و اسم محلی به **لام** جنس مقید است به حصر خاصی از ماهیت که در ذهن به تابعیت افرادش حضور داشته باشد، زیرا **ال** آن حقیقت را به همان حصه مقید کرده است، به خلاف اسم نکره که هیچ قیدی ندارد.

تنبیه

ابن عصفور گفته است که در عبارت‌هایی مثل: «مررت بهذا الرجل» نحویون جایز دانسته‌اند که **الرجل** نعت برای **هذا** یا این که عطف بیان باشد و این قاعده در هر جایی که اسم اشاره با مشار الیه خود ذکر شود می‌آید، ولی چون نحویون در عطف بیان

شرط می‌دانند که معطوف، اعرف از معطوف علیه باشد و در این مثال چنین نیست. قول ابن عصفور مشکل می‌شود و چون توجه به اشکال داشته گفته است: الرجل اعرف از هذا می‌باشد، چون **الْ** در او برای تعریف حضوری است و نفس رجل افاده جنس می‌دهد، پس در **الرجل** دو چیز به وجود می‌آید: تعریف حضوری و اشاره به جنس، که از ناحیه ذات رجل استفاده می‌شود، بنابراین الرجل اعرف از **هذا** خواهد بود. اما در صورتی که **الرجل** نعت باشد **الْ** در او برای عهد خواهد بود، نه برای حضور. بنابراین معنای «مررت بهذا الرجل»؛ یعنی «رجل معهود» و دلالت بر حضور نمی‌کند و فقط اسم اشاره که متبوع است دلالت بر معنای حضور می‌کند، پس اسم اشاره بر این توجیه اعرف از **الرجل** خواهد بود، چون دلالت بر حضور دارد و **الرجل** دلالت بر حضور ندارد. ابن عصفور گفته است: معنای کلام سیبویه همین است.

وجه سوم: ال زایده است و معنای زایده بودن این است که وجود و عدمش مساوی است، خود بر دو قسم آمده است:

اول: زاید و لازم که در دو مورد می‌آید: مورد اول: جایی که اسمی مثل موصول باشد؛ مانند **الذی** و **التی** و فروع آنها (تثنیه و جمع **الذی** و **التی**) و در تمام اینها **ال** لازم است که نمی‌تواند حذف گردد. اما بنا بر قول علمایی که تعریف موصول را به واسطه صله می‌دانند، **لام** زاید است و اما آنهایی که تعریف موصول را به **لام** می‌دانند. پس **لام** در نزد آنان لازم است، بدون این که زاید باشد.

دوم: مثل مواردی که **ال** داخل بر اسمای عَلَم منقوله می‌شود، مشروط به این که از زمان نقل همراه باشد، در این موارد هم **ال** لازم و زاید است، چون تعریف علم به واسطه **ال** نیست؛ مثل: النضر که علم برای یکی از اجداد رسول الله است که اول اسم ذهب بوده است. **النعمان** که اسم خون بوده، پس نقل داده شده است برای دو نفر: نضر بن کنانه و ابن منذر. این که **ال** در آن لازم است چون از اول با **لام** نقل داده شده است،

پس تغییر آن امکان ندارد و نیز **اللات** و **العزی** علم است برای دو بت مشهور که اول اسم فاعل از لتّ یلتّ (مضاعف) بوده است (مثل مدّ یمدّ ماد) بعد از نقل تاء آخر تخفیف داده شده است و **العزّی** بر وزن معلّی مؤنث عزیزة و این دو اسم از اوّل نقل با **ال** بوده‌اند و نیز علم ارتجال آن که از چیز دیگری منقول نباشد، **ال** زایده لازمه بر او داخل می‌شود مشروط به این که از اول برای علمیّت وضع شده و به **ال** استعمال شده باشد؛ مثل **السموئل** بر وزن سفرجل، برای علم است حاریاء از شعراء حماسه عرب که یهودی بوده است **ال** در او لازم و زاید است و هم چنین است علم بالغلبه در صورتی که با **ال** در چیز دیگر غیر از معنای اصلیش غلبه کرده باشد؛ مثل **البیت** که اسم جنس است ولی با همین لفظ در کعبه غلبه کرده است و هم چنین **المدینه** که با **ال** غلبه در شهر رسول الله کرده است و **النجم** که غلبه در نجم مخصوص ثریا کرده است. در این موارد **ال** لازم است و زاید.

۲. آنجایی که **ال** زاید باشد و لازم نباشد؛ یعنی حذفش جایز باشد و خودش بر دو قسم است:

الف) این که بسیار در لسان فصحای عرب استعمال شود.

ب) آن که استعمالش زیاد نباشد.

مثال اول: اعلام منقوله که از اول بدون **ال** بوده است و اشاره به معنای اولش موجود است وصلاحیت **ال** را هم دارد تا به واسطه آن به معنای اول اشاره شود؛ مثل عباس، حارث و ضحّاک که نقل داده شده از صیغهٔ مبالغه، علم برای اشخاص قرار گرفته است و در وقت علمیّت معنای اصلی آنها هم لحاظ شده است، پس استعمال ال زایده در این الفاظ زیاد است و در نزد فصحا گفته می‌شود: **العباس و الضحاك**. استعمال **ال** در اینها متوقف بر سماع است و لذا در مثل محمد و احمد که اعلام منقول می‌باشند **ال** زایده استعمال نمی‌شود.

مثال دوم: که استعمال آن قلیل است بر دو نوع است: ۱. آن که **فقط** در ضرورت شعری واقع می‌شود. ۲. آن که در نثر به طور قلیل می‌آید. مثال اول: «ال» در شعر «باعد امّ العمرو...» که بر یزید و عمرو داخل شده است. و در شعر: «رأیت الولید بن الیزید مبارکاً...».

اعباء جمع عبأ به معنای امور سخت است.

لام داخل بر ولید در این بیت از قسم قبلی است که به معنای اصلی اشاره دارد و بعضی گفته‌اند: ال داخل بر یزید، برای تعریف است و چون گاهی اسمای اعلام به صورت نکره می‌آید، مثل: (رأیت زیداً او زیداً) زید، نکره است؛ همان طوری که در قول شاعر آمده است: «علا زیدنا یوم التقا رأس زیدکم»؛ بلند کرد زید ما، سر زید شما را در روز جنگ به شمشیر برنده یمنی که دو لب او برنده بود.

در این بیت، زید به صورت نکره استعمال شده است و با اضافه بر ضمیر متکلّم معرفه شده است و هم چنین در عمر گفته‌اند: به صورت نکره استعمال شده است و با **ال**، معرفه شده است و در **ال** داخل بر **بنات الأوبر** که در شعر آمده اختلاف شده است:

ولقد جنیتك أكمؤاً وعساقلاً　　　ولقد نهیتك عن بنات الأوبر

جنیتك فعل فاعل مفعول اول و مفعول دوم **اکماء** است؛ یعنی چیدم تو را. اکماء و **عساقل** جمع عسقول (به ضم عین بر وزن عصفور نوع مخصوصی از کما است که به آن شحمة الارض گفته می‌شود) و **بنات أوبر** مرکب اضافی است و علم است برای گیاه مخصوص مثل «ابن لبون» که علم شده است برای شتر مخصوص. نحویون در **ال** داخل بر آن بر چهار قول هستند: قول اول این‌که زاید است، زیرا بنات **أوبر** علم است که در وقت جمع بر **بنات** جمع بسته می‌شود؛ همان‌طوری که ابن عرس هنگام جمع، بر **بنات** جمع بسته می‌شود و بر بنون جمع بسته نمی‌شود: پس کسی نمی‌گوید: بنو اوبر و بنو عرس، چون از غیر ذوی‌العقول می‌باشند، پس نباید بر مذکر جمع بسته

شود بلکه جمع بر مؤنث می‌باشد.[1]

۲. قول سخاوی که گفته است **ال** زاید نیست وگرنه باید وجودش کالعدم باشد و در این صورت باید اعراب غیر منصرف داشته باشد، زیرا غیر منصرف است، چون علمیّت و وزن الفعل دارد[2]. جواب سخاوی این است که با وجود **ال** غیر منصرف از اعراب خود ممنوع می‌شود، چه این که **ال** زاید باشد یا غیر زاید، چون تنوین با وجود ال در او نمی‌آید.

۳. این که **ال الاوبر** مثل ال در العباس است که برای اشاره به منقول‌عنه آمده است، چون **اوبر** وزن افعل صفت است.

۴. این که «ال» در **الاوبر** برای تعریف آمده است، چون اوبر نکره است؛ مثل ابن لبون که در شعر جریر نکره آمده است: «وابن اللبون اذا مالزّ فی قرن...» ابن لبون برای شتر دو ساله علم شده است و **لزّ** ماضی مجهول، **صوله** مصدر به معنای جستن حیوان نر بر ماده جهت جفت‌گیری است. البذل، بضم باء جمع باذل، و **القناعیس** جمع قنعاس، یعنی شتران بزرگ. شاهد مثال در **ابن لبون** است که نکره آمده است و **ال** در آن برای تعریف است؛ مانند **بنات الاوبر**. مبرد هم قائل به همین قول است، ولکن این قول ضعیف است، زیرا **اوبر** غیر منصرف است و اگر نکره باشد یکی از دو سبب منع صرف برطرف می‌شود.

مثال قسم دوم (**ال** زاید به طور قلیل در نثر آمده باشد): «ادخلوا الاوّل فالأول» و «جاؤوا الجمّاء الغفیر»؛ آمدند جماعت بسیار که زمین را پوشیده‌اند. **الجمّاء** مأخوذ از **جمّ** به معنای کثرت است و منظور از مثال اول این که به ترتیب داخل شوید. بنابر قرائت بعضی که آیهٔ **﴿لَیُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾** به فتح یاء مضارع خوانده‌اند تا به

---

۱. در مثال آمده است (بنو فلان بناتَ اوبر) در هنگام تحقیر.

۲. چون علمیّت و وزن الفعل دارد.

معنای خروج باشد، نه اخراج، **اذل** حال خواهد بود و باید بدون ال باشد و هم‌چنین در **الجمّاء** و **الاذل** چون این اسما حال می‌باشند باید بدون لام باشند. پس **ال** در آنها زاید است البته در آیه احتمال دیگری هم وجود دارد و آن این که مفعول مطلق باشد به حذف مضاف: «خروج الاذل». بنابر این احتمال **ال** زاید نیست. زمخشری هم بر اساس قرائت فتح یاء، همین وجه را ذکر کرده است.

تنبیه

هارون الرشید نامه‌ای به قاضی ابویوسف نوشت و از او دربارهٔ قول شاعر سؤال کرد:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن	وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم
فأنت طلاق والطلاق عزيمة	ثلاث، ومن يخرق أعقّ وأظلم

اگر مدارا کنی ای هند! پس مدارا کردن با میمنت است و اگر قطع زوجیت کنی پس قطع الفت نحس‌تر است، پس تو رها شده‌ای و طلاق عزم راسخ است و سه مرتبه و با ستم بیشتر خواهد بود.

در **الطلاق عزيمه** جمله معترضه است که بین موصوف (طلاق) و صفتش (ثلاث) فاصله می‌باشد.

سؤال هارون از ابویوسف این بود: در صورتی که **ثلاث** رفع یا نصب داده شود، چه چیز لازم می‌آید؟ هنگامی که سؤال به ابویوسف رسید می‌گوید: با خود گفتم مسئله، هم نحوی و هم فقهی است. لذا خود را از اشتباه مصون ندانستم و اکتفا به رأی خود نکردم. نزد کسائی رفتم و او را در فراشش ملاقات کردم و مسئله را از او پرسیدم، در جواب گفت: اگر ثلاث رفع داده شود طلاق واحد واقع می‌شود، چون «انت طالق» جمله واحد و ثلاث مربوط به جمله بعد است (الطلاق عزیمه ثلاث) و در این جمله

ال در الطلاق استغراق صفاتی است، به معنای طلاق کامل؛ یعنی: «انطلاق التام عزیمة وثلاث»؛ در طلاق کامل باید دو صفت باشد عزیمه و عدد ثلاث، با این توجیه جمله معترضه بین صفت و موصوف واقع نمی‌شود.

در ادامه گفت: اگر ثلاث نصب داده شود با این جمله، سه طلاق واقع می‌شود، زیرا معنای کلام به این شکل است: «انت طالق ثلاثاً» با این توجیه جمله و «الطلاق عزیمه» معترضه است که بین خبر (طالق) و تمیزش (ثلاثاً) قرار گرفته است تقدیرش چنین است: «انت طالق ثلاثاً» بین طالق و ثلاثه جمله: «والطلاق عزیمه» واقع شده است.

ابویوسف می‌گوید: جواب کسائی را به هارون نوشتم، او جوایزی برای من فرستاد و آنها را برای کسائی فرستادم. پایان خلاصه.

ولکن هر یک از اعراب رفع ونصب می‌تواند بر ثلاثه وواحده دلالت کند.

توضیح مطلب: در این مقام چهار احتمال وجود دارد: دو احتمال بر تقدیر رفع ثلاث و دو احتمال بر تقدیر نصب آن.

احتمال اول: ثلاث مرفوع و **ال** در **الطلاق** استغراق مجازی باشد که دلالت بر کمال می‌کند. در این صورت بر طلاق واحد دلالت می‌کند: «انت طالق والطلاق الکامل عزیمة ثلاثة» و بنابر این تقدیر جملهٔ: «الطلاق عزیمه» معترضه نیست.

احتمال دوم: ثلاث مرفوع و **ال** در **الطلاق** برای عهد ذکری باشد؛ مثل آیهٔ ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾. در این آیه **ال** در **الرسول** برای عهد ذکری است و بر اساس این احتمال دلالت می‌کند بر وقوع طلاق ثلاثه؛ یعنی: «انت طالق وهذا الطلاق ثلاثه» بنابراین جمله «والطلاق عزیمه ثلاثه» اخبار از وقوع سه طلاق است؛ یعنی طلاقی که واقع شد دارای این صفات است چون **ال** در **الطلاق** معهود به همان طلاق است و ممکن است ال برای استغراق حقیقی باشد، زیرا در این صورت به مقتضای «ال» استغراقی شامل همه افراد شود، پس مبتدا عام می‌شود و خبرش خاص و این جایز

نیست، زیرا اخبار از عام به خاص جایز نمی‌باشد. لذا نمی‌توان گفت: «الحیوان انسان». چون بعضی از حیوانات انسان نیستند پس اگر گفته شود: «کل الطلاق عزیمه ثلاث» صحیح نخواهد بود، زیرا تمام طلاق‌ها این گونه نمی‌باشند.

احتمال سوم: ثلاثاً منصوب باشد، بنابر این که مفعول مطلق برای **طالق** قرار گیرد، البته با حذف مضاف؛ یعنی: «انت طالق طلاقاً ثلاثه» و بر این فرض بر وقوع ثلاثه دلالت می‌کند، زیرا تقدیر این است: «فانت طالق طلاقاً ثلاثه» وجمله «والطلاق عزیمه» معترضه بین مفعول مطلق وعاملش قرار می‌گیرد.

احتمال چهارم: ثلاثاً حال از ضمیر مستتر در عزیمه باشد؛ یعنی: «انت طالق والطلاق الکامل عزیمه هی حالکونه ثلاثاً» بر اساس این تقدیر نیز جمله بر وقوع سه طلاق دلالت نمی‌کند، زیرا معنایش این است: تو طالق هستی و طلاق کامل عزیمه است در حالی که سه طلاق باشد. جمله «وانما یقع مانواه» جواب از سؤال مقدر است که وقوع طلاق به این احتمالات ممکن نیست و در جواب می‌گوید: وقوع طلاق به اعتبار توجیهات با نیت متکلم حاصل می‌شود، پس اگر نیت نداشته باشد احتمالات، اعتباری ندارند.

این تحقیقی که تا به حال در شعر انجام گرفت بنا به مقتضای دلالت ظاهری الفاظ با قطع نظر از قرینه خارجی بود، ولکن با ملاحظه قرینه خارجی‌ای که شاعر در آخر قصیده ذکر کرده مراد وی سه طلاقه است:

فبيني بها أن كنت غير رفيقة　　　وما لامرىء بعد الثلاث مقدّم

پس باید به سبب این سه طلاق، جدا شوی، اگر مداراکننده نباشی، و مرد نمی‌تواند بعد از سه طلاق اقدامی به سوی زن و زندگی نماید.

از این شعر فهمیده می‌شود که مراد شاعر «سه طلاق» است.

البته از آن جا که مبنای فقه اهل بیت این است که نمی‌توان در یک صیغه، سه طلاق

واقع ساخت، پس این شعر بر اساس مذهب غیرشیعه خواهد بود.

مسئله

کوفیون و بعضی از بصریون و عده‌ای از متأخرین اجازه داده‌اند که **ال** نایب ضمیر مضاف الیه بشود؛ مثل آیه: ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوىٰ﴾ و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زید الظهر والبطن» در این مثال‌ها **الْ** جانشین ضمیر مضاف الیه شده است تقدیر آیه: «ان الجنّة هی مأویه» و «مررت برجل حسن وجهه» و «ضرب زید ظهره وبطنه». اما کسانی که این قول را قبول ندارند گفته‌اند: در مثال‌های ذکر شده باید ضمیر در تقدیر گرفته شود؛ یعنی «فإنّ الجنّة هی المأوی» و «ضرب زید الظهر منه».

بنابر قول اول، ابن مالك نیابت **ال** از ضمیر را در غیر صله جایز دانسته است نه در صله، زیرا در جمله صله باید خود ضمیر ذکر شود، چون رابط بین صله و موصول است و اگر **ال** جانشین آن شود رابط ضعیف خواهد شد.

زمخشری در آیهٔ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ گفته است که تقدیر آیه: «وعلم الأسماء بالمسمیات» بوده و **ال** جانشین المسمیات شده است، بنابراین **ال** جانشین اسم ظاهر گردیده است. ابوشامه درباره شعر: «بدأت بـ«بسم الله» في النظم أوّلاً» گفته است: **ال** در **النظم** جانشین یاء متکلم است: «في نظمی» و یاء جانشین اسم ظاهری که مناسب باشد، ولکن این خلاف قول نحویون است، زیرا نزد آنها معروف است که **ال** جانشین ضمیر غایب می‌گردد، ای: «في نظمه».

مسئله

از امور غریب این است که بنابر حکایت قطرب **الْ** برای استفهام می‌آید. وی گفته است که «ال فعلت؟»، به معنای «هل فعلت» است، پس باید همزه به جای هـاء آمـده

باشد. غریب بودن این قول به جهت این است که حرف ثقیل همزه به جای حرف خفیف (هاء) آمده است، چون هاء اخف از همزه است و قاعده عکس می‌باشد؛ مثل آن چه سیبویه گفته است که **آل** در اصل **اهل** بوده و الف جانشین هاء شده است، چون الف اخف از تمام حروف است، نه همزه.

أَما

بالفتح والتخفيف. على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف استفتاح بمنزلة ألا، وتكثر قبل القسم كقوله:

أمـا والذي أبكـى وأضـحك، والذي أمـات وأحـيا، والذي أمـره الأمـر

وقد تبدل همزتها هاء أو عيناً قبل القسم، وكلاهما مع ثبوت الألف وحذفها، أو تحذف الألف مع ترك الإبدال، وإذا وقعت أن بعد «أما» هذه كسرت كما تكسر بعد ألا الاستفتاحية.

والثاني: أن تكون بمعنى حقّاً أو أحقّاً، على خلاف في ذلك سيأتي، وهذه تفتح بعدها «أنّ» كما تفتح بعد حقًّا، وهي حرف عند ابن خروف، وجعلها مع أنّ ومعموليها كلاما تركّب من اسم و حرف كما قاله الفارسي في «يا زيد» وقال بعضهم: هي اسم بمعنى حقّاً وقال آخرون: هي كلمتان، الهمزة للاستفهام، و «ما» اسم بمعنى شيء، وذلك الشئ حق، فالمعنى أحقاً، وهذا هو الصواب، وموضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقاً» على ذلك في نحو قوله:

أحـقّاً أنّ جـيرتنا استقلوا (فـنيتنا ونـيتهم فـريق)

وهو قول سيبويه، وهو الصحيح، بدليل قوله:

أفي الحـق أنـي مـغرم بك هـائم (وأنك لا خـل هـواك ولا خـمر)

فأدخل عليها «في»، و«أن» وصلتها مبتدأ، والظرف خبره، وقال المبرد: حقاً مصدر

لحقّ محذوفاً، و«أن» وصلتها فاعل.

و زاد المالقي لـ«أما» معنى ثالثاً، وهو أن تكون حرف عرض بمنزلة لولا، فتختص بالفعل، نحو «أما تقوم» و «أما تقعد» وقد يدّعى في ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريري مثلها في ألم وألا، وأنّ «ما» نافية، وقد تحذف هذه الهمزة كقوله:

ما ترى الدهر قد أباد معدّاً   وأباد السّراة من عدنان

أَمَا

به فتح همزه و تخفیف **ما**، به سه وجه آمده است:

۱. حرف استفتاح و به منزلهٔ **الا** باشد. شارح رضی گفته است: **اما** و **الا** مرکب‌اند از: همزه استفهام انکاری، **لا** و **ما** نافیه، چون استفهام انکاری معنای نفی را افاده می‌دهد، پس نفی در نفی اثبات است و غالباً **أما** قبل از قسم واقع می‌شود؛ مثل قول شاعر:

أما والذي أبكى وأضحك، والذي   أمات وأحيا، والذي أمره الأمر

کلمه **اما** قبل از و **الذی** که قسم است واقع شده است، چون واو برای قسم است.

در کلمهٔ **اما** شش لغت آمده است: **اما، هما، عما، هم، عم** و **ام**. و چنان چه **اما** بعد از **ان** واقع شود، میم **اما** کسره داده می‌شود؛ همان طوری که بعد از **الا** استفهامیه همزه **انّ** کسره داده می‌شود و نون در لام و میم ادغام می‌گردد.

۲. به معنای **حقاً** یا **أحقاً** (مرکب از همزه استفهامیه و حقاً) می‌آید، بنابر اختلافی که به زودی به آن اشاره می‌شود. حال اگر به این معنا بیاید **انّ** بعدش مفتوح می‌باشد، زیرا کلام بعد از آن در حکم مفرد است و ان مفتوحه با اسم و خبرش تأویل به مفرد می‌رود. در این قسمت میان نحویون اختلاف است که آیا اسم است یا حرف. نزد ابن خروف، حرف است و **اما** را با **ان** و دو معمولش جمله می‌داند که مرکب از اسم و حرف است.

همان طوری که فارسی منادا و حرف ندا (یا زید) را کلامی مرکب از اسم و حرف می‌داند و گفته است: **یا** عامل در اسم است، زیرا نایب فعل **ادعو** و **اطلب** می‌باشد.

قول دیگر این که **اما** اسم بسیط است به معنای حقاً می‌باشد. قول سوم این که مرکب از همزه استفهام و **ما** نکره است به معنای شیء و مجموع آن کنایه از **حقاً** است. در نزد مصنف نیز همین قول، صحیح است. بنابراین کلمه **ما** اسم و ظرفیت، محلاً منصوب است، همان طوری که **حقاً** در شعر شاعر منصوب (بنابر ظرفیت) آمده است:

أحقّاً أنّ جيرتنا استقلوا　　　فنيتنا ونيتهم فريق

آیا سزاوار است که همسایگان ما کوچ کرده‌اند. پس نیت ما و نیت ایشان مختلف است.

شاهد مثال در **حقاً** هست که بعد از همزه، منصوب است.

قول سیبویه نیز مطابق با قول مصنف است. دلیل ظرف بودن **حقاً** در این بیت، قول شاعر است:

أفي الحق أني مغرم بك هائم　　　وأنك لا خل هواك ولا خمر

در این شعر **الحق** به دلیل دخول **فی**، ظرف واقع شده است، پس در شعر قبل هم أحقاً ظرف می‌باشد و در این دو بیت **انّ** با صله خود تأویل به مصدر می‌رود و مبتدا است و خبرش ظرف (احقاً) است. تقدیر شعر اول: «أاستقلال جیرتنا حقٌّ» و در شعر دوم: «أ اعزامی بك حق».

قول چهارم، قول مبرد است که گفته است: **مفعول مطلق** برای فعل مقدر است و تقدیرش چنین است: «حق حقاً» و **انّ** با دو معمول خود که تأویل به مصدر می‌رود، فاعل فعل مقدر است؛ یعنی: «احق استقلال جیرتنا حقاً».

۳. قول مالقی[1] است که گفته است: **اما** برای عَرْض (به فتح عین و سکون راء)

---

۱. ابوعبدالله محمد بن علی بن خضر فقیه لغوی تاریخی فی الطبقات انه مات في ست و ثلاثين و ستمائة نقل از روضات الجنات.

می‌آید، پس مخصوص فعل است؛ مثل **لولا** و **لوما** که از حروف عرض می‌باشند؛ مانند: «أما نقوم» و «أما تقعد» و بنابر وجه سوم ادعا شده است که همزه برای استفهام تقریری است مثل کلمه **ألم** و **آلا** و ما نافیه که مابعدش را نفی می‌کند. بر هر حال گاهی همزه **اما** حذف می‌شود و **ما** باقی می‌ماند؛ مثل قول شاعر:

ما ترى الدهر قد أباد معدّاً   وأباد السّراة من عدنان

ما ترى در اصل **اما ترى** بوده است، **اباد** فعل ماضی به معنای **اهلك**، معدّ (به فتح میم وتشدید دال) نام یکی از سران قبیله و از اجداد رسول‌الله است. (معدّ بن عدنان) و **سراة** اسم جمع به معنای اخبار است.

در این شعر همزه **اما** به دلیل ضرورت شعری حذف شده است.

أَمّا

بالفتح والتشديد.

وقد تبدل ميمها الأولى ياء، استثقالاً للتضعيف، كقول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أيما إذا الشمس عارضت   فيضحى، وأيما بالعشيّ فيخصر

وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد:

أما أنها شرط فيدل لها لزوم الفاء بعدها، نحو ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾[1] الآية، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر، إذ لا يعطف الخبر على مبتدئه، ولو كانت زائدة لصح الاستغناء عنها، ولما لم‌يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف تعين أنها فاء الجزاء.

فإن قلت: قد استغنى عنها في قوله:

فأمّا القتال لا قتال لديكم   (ولكن سيرا في عراض المواكب)

---

۱. البقرة (۲) الآية ۲٦.

قلت: هو ضرورة، كقول عبد الرحمن بن حسّان:

مـن يـفعل الحسـنات الله يشكـرها والشـــر بــالشر عــند الله مــثلان

فإن قلت: فقد حذفت في التنزيل في قوله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمانِكُمْ﴾[1]. قلت: الأصل: «فيقال لهم» أكفرتم، فحذف القول استغناء عنه بالمقول فتبعته الفاء في الحذف، ورب شيء يصح تبعاً ولا يصح استقلالاً، كالحاجّ عن غيره يصلّي عنه ركعتي الطواف، ولو صلى أحد عن غيره ابتداء لم يصح على الصحيح، هذا هو قول الجمهور.

وزعم بعض المتأخرين أن فاء جواب «أمّا» لا تحذف في غير الضرورة أصلاً، وأن الجواب في الآية ﴿فَذُوقُوا العَذابَ﴾[2] والأصل: فيقال لهم ذوقوا، فحذف القول وانتقلت الفاء إلى المقول، وأن ما بينهما اعتراض، وكذا قال في آية الجاثية ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آياتِي تُتْلىٰ عَلَيْكُمْ﴾[3] الآية، قال: أصله فيقال لهم ألم تكن آياتي، ثم حذف القول وتأخرت الفاء عن الهمزة.

وأما التفصيل فهو غالب أحوالها كما تقدم في آية البقرة، ومن ذلك ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ﴾[4] ﴿وَأَمَّا ٱلغُلامُ﴾[5]﴿وَأَمَّا الجِدارُ﴾[6] الآيات، وقد يترك تكرارها استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم، فالأول نحو: ﴿يا أَيُّها النّاسُ قَدْ جاءَكُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً * فَأَمَّا الَّذِينَ

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ١٠٦.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ١٠٦.

٣. الجاثية (٤٥) الآية ٣١.

٤. الكهف (١٨) الآية ٧٩.

٥. الكهف (١٨) الآية ٨٠.

٦. الكهف (١٨) الآية ٨٢.

آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ﴾[١] أي وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا، والثاني نحو: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾[٢] أي وأما غيرهم فيؤمنون به ويكلون معناه إلى ربهم، ويدل على ذلك ﴿وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا﴾[٣]أي كلّ من المتشابه و المحكم من عند الله، والإيمان بهما واجب، وكأنه قيل: وأما الراسخون في العلم فيقولون، وهذه الآية في «أما» المفتوحة نظير قولك في «إما» المكسورة «إما أن تنطق بخير وإلا فاسكت» وسيأتي ذلك، كذا ظهر لي، وعلى هذا فالوقف على «إلا الله» وهذا المعنى هو المشار إليه في آية البقرة السابقة فتأملها.

وقد تأتي لغير تفصيل أصلاً، نحو «أما زيد فمنطلق».

وأما التوكيد فقلّ من ذكره، ولم أر من أحكم شرحه غير الزمخشري، فإنه قال: فائدة «أما» في الكلام أن تعطيه فضل توكيد، تقول: زيد ذاهب، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب وأنه بصدد الذهاب وأنه منه عزيمة قلت «أما زيد فذاهب» ولذلك قال سيبويه في تفسيره: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب، وهذا التفسير مدل بفائدتين: بيان كونه توكيداً، وأنه في معنى الشرط، انتهى.

ويفصل بين «أمّا» وبين الفاء بواحد من أمور ستة: أحدها: المبتدأ كالآيات السابقة، والثاني: الخبر، نحو «أما في الدار فزيد» وزعم الصفار أن الفصل به قليل، والثالث: جملة الشرط، نحو ﴿فَأَمّا إِنْ كانَ مِنَ المُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ﴾[٤] الآيات. والرابع: اسم

---

١. النساء (٤) الآية ١٧٤ و ١٧٥.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ٧.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ٧.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٨٨ و ٨٩.

منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾[1] الآيات. والخامس: اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء، نحو «أما زيداً فاضربه» وقراءة بعضهم ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[2] بالنصب، ويجب تقدير العامل بعد الفاء وقبل ما دخلت عليه؛ لأن «أما» نائبة عن الفعل، فكأنها فعل، والفعل لا يلي الفعل وأما نحو «زيد كان يفعل» ففي «كان» ضمير فاصل في التقدير، وأما «ليس خلق الله مثله» ففي ليس أيضاً ضمير لكنه ضميرالشأن والحديث، وإذا قيل بأن «ليس» حرف فلا إشكال، وكذا إذا قيل فعل يشبه الحرف، ولهذا أهملها بنو تميم؛ إذ قالوا «ليس الطيب إلا المسك» بالرفع. والسادس: ظرف معمول لـ«أما» لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه أو للفعل المحذوف، نحو «أما اليوم فإني ذاهب، وأما في الدار فإن زيداً جالس» ولا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر إنّ لا يتقدم عليها فكذلك معموله، هذا قول سيبويه والمازني والجمهور، وخالفهم المبرد وابن درستويه والفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر، وتوسع الفراء فجوز في بقية أخوات إن. فإن قلت «أما اليوم فأنا جالس» احتمل كون العامل «أما» وكونه الخبر، لعدم المانع، وإن قلت «أما زيداً فإنى ضارب» لم يجز أن يكون العامل واحداً منهما، وامتنعت المسألة عند الجمهور، لان «أما» لا تنصب المفعول، ومعمول خبر «إن» لا يتقدم عليها، وأجاز ذلك المبرد ومن وافقه على تقدير إعمال الخبر.

تنبيهان

الأول: أنه سمع «أما العبيد فذو عبيد» بالنصب، «وأما قريشاً فأنا أفضلها» وفيه عندي دليل على أمور، أحدها: أنّه لايلزم أن يقدّر مهما يكن من شيء، بل يجوز أن

---

۱. الضحى (۹۳) الآية ۹.

۲. فصلت (٤۱) الآية ۱۷.

يقدّر غيره ممّا يليق بالمحلّ، إذ التقدير هنا مهما ذكرت، وعلى ذلك يتخرّج قولهم «أما العلم فعالم» و «أمّا علماً فعالم» فهو أحسن ممّا قيل: إنّه مفعول مطلق معمول لما بعد الفاء، أو مفعول لأجله إن كان معرّفاً أوحال إن كان منكراً. والثاني: أنّ أمّا ليست العاملة؛ إذ لا يعمل الحرف في المفعول به. والثالث: أنه يجوز «أمّا زيداً فإنّي أكرم» على تقدير العمل المحذوف.

التنبيه الثاني: أنّه ليس من أقسام أمّا التي في قوله تعالى ﴿أَمّاذا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] ولا الّتي في قول الشاعر:

أبا خراشة أمّـا أنت ذا نـفر   فإنّ قومي لم تأكلهم الضبع

بل هي فيهما كلمتان؛ فالتي في الآية هي أم المنقطعة وما الاستفهامية، وأدغمت الميم في الميم للتماثل، والتي في البيت هي أن المصدرية وما المزيدة، والأصل: لأن كنت، فحذف الجار وكان للاختصار، فانفصل الضمير؛ لعدم ما يتّصل به، وجيء بـ«ما» عوضاً عن كان، وأدغمت النون في الميم للتقارب.

أَمّا

به فتح همزه و تشديد میم است و گاهی میم اول به یاء تبدیل می‌شود: **ایما**؛ مثل قول عمر بن ابی‌ربیعه:

رأت رجلاً أيما إذا الشمس عارضت   فـيضحى، وأيـما بـالعشيّ فـيخصر

در این شعر از **امّا** تعبیر به **ایما** شده است.

امّا برای سه معنا می‌آید:

١. معنای شرط.

٢. تفصیل بین چند امر.

---

١. النمل (٢٧) الآية ٨٤.

۳. توکید؛ مثل آیهٔ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ماذا أرادَ اللّٰهُ﴾ کلمه امّا بر شرط دلالت می‌کند و جوابش به ترتیب: «فیعلمون» و «فیقول» می‌باشد و بر تفصیل عقیده مؤمن و کافر و نیز بر تأکید دلالت می‌کند، زیرا با ایراد تقسیم و شرط اصل مطلب تأکید می‌شود و ممکن است گفته شود فاء برای عطف است، نه جواب شرط و لکن اگر برای عطف باشد نباید بر خبر داخل شود، زیرا عطف خبر بر مبتدا جایز نیست، در این آیه «فیعلمون» خبر برای الذین است و نیز فاء زاید هم نیست، چون وجود و عدمش مساوی نمی‌باشد، پس باید فاء جواب شرط باشد، چون از فاء بی نیاز نیستیم و اگر گفته شود که در قول شاعر مانند همین فاء ساقط شده است: «فامّا القتال لا قتال لدیکم»؛ در جواب گفته می‌شود: ضرورت شعری مقتضای حذف آن بوده است وگرنه در اصل «فلا قتال لدیکم» بوده است؛ نظیر قول عبدالرحمان حسّان:

من يفعل الحسنات الله يشكرها   والشـر بـالشر عـند الله مـثلان

در این شعر «من یفعل» شرطیه است و جـمله: «الله یشکـرها» جـواب آن است و چون جمله اسمیه است باید فاء داشته باشد ولکن از باب ضرورت شعری حذف شده است. تقدیرش: «فا الله یشکرها» می‌باشد.

اگر گفته شود که در قرآن بدون فاء آمده است؛ مثل آیهٔ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ در این آیه فاء در جواب امّا ذکر نشده است، لکن باید توجه داشت که در این آیه جواب امّا محذوف است؛ یعنی: «فیقال اکفرتم».

در این جا فاء با جواب حذف شده است، چون جواب آن **یقال** است و با ذکر مقول قول (أکفرتم) از **یقال** بی‌نیاز هستیم و فاء تبعاً حذف شده است. البته حذف آن مستقلاً جایز نیست؛ نظیر نماز طواف که مستقلاً جایز نیست حذف گردد ولی در صورتی که طواف نیابتی می‌تواند نماز را هم تبعاً از طواف به جا آورد ولکن به تنهایی نمی‌تواند

نماز را نیابت از کسی بخواند.

آن چه گفته شد (فاء جواب حذف نمی‌شود) رأی جمهور نحویون است، ولکن بعضی از متأخّرین گمان کرده‌اند که حذف فاء به هیچ وجه جایز نیست؛ نه مستقلاً و نه تبعاً و در آیهٔ مذکور گفته‌اند: جواب **امّا** جمله «فذوقوا العذاب» است؛ یعنی: «فیقال لهم ذوقوا» و «یقال لهم» حذف شده و فاء بر **ذوقوا** داخل شده است و بین جمله شرط ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ﴾ و جواب آن، «فذوقوا...» معترضه قرار گرفته است. هم چنین در آیه: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ جواب، محذوف باشد و تقدیر جواب: «فیقال لهم الم تکن آیاتی...» است، پس **یقال** حذف شده و فاء بر «لم تکن» داخل شده است و فاء از همزه متأخر گردیده است: (أفلم تکن...) تا این‌جا دلیل برای معنای اول بود.

اما معنای دوم افاده تفصیل است. مراد از تفصیل بیان اقسام است که بعد از ذکر اجمال می‌آید. این معنا به طور غالب در **امّا** می‌آید؛ همان طوری که در آیهٔ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ...﴾ گفته شد. در آیهٔ: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ... وَأَمَّا ٱلْغُلَامُ ... وَأَمَّا الْجِدَارُ﴾ اما برای تفصیل آمده است.

قابل توجه است که تفصیلی که به وسیله **امّا** داده می‌شود سه قسم است:

اول این که تمام اقسام ذکر شود؛ چنان چه در آیات گذشت.

قسم دوم این که چون با ذکر برخی اقسام از ذکر بقیهٔ آن مستغنی می‌شویم؛ مثل آیهٔ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ﴾ در این آیه قسم اول تفصیل ذکر شده و از قسم دوم (غیر مؤمنین و کفار) بی‌نیاز گشته است. تقدیر آیه: «فاما الذین کفروا فلهم کذا وکذا»؛ آنهایی که ایمان نیاورده‌اند جزای‌شان فلان امر است.

قسم سوم هم آن جایی است که بعضی اقسام ذکر می‌شود و به جای قسم دیگر

امری می‌آورند که جانشین آن باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِی قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغاءَ ٱلفِتْنَةِ وَٱبْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ تا این جا قسم اول از تفصیل است و قسم دوم عبارت است: «وأما غیرهم فیؤمنون به ویکلون معنی الی ربهم»، آنهایی که در قلوبشان زیغ نیست، ایمان به خدا می‌آورند و معنای آیهٔ متشابه را به خدایشان واگذار می‌کنند و این جمله در آیه ذکر نشده است و به جای آن، جمله «والراسخون في العلم يقولون آمنا به کلّ من عند ربنا» ذکر شده است که دلالت بر قسم دوم از تفصیل دارد؛ یعنی کسانی که راسخ در علم هستند می‌گویند ایمان به خدا آورده‌ایم و تمام آیاتی که می‌آید، چه متشابه و چه محکم، نزد خداوند است و ایمان به هر دو واجب است، پس گویا گفته شده است: «و اما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به كل من عند ربنا».

معنای آیه در این جا (امّا مفتوحه است) نظیر جمله‌ای است که **امّا** مکسوره است: «امّا ان تنطق بخير والّا فاسكت» در این مثال به جای معادل **امّا**، جمله: «فاسكت» ذکر شده است که به زودی تفصیلش می‌آید.

این خلاصه مطالبی بود که در آیه مذکور برای من ظاهر گردید. بنابراین باید در این آیه بر «الّا الله» وقف شود؛ یعنی «وما يعلم تأويله الّا الله» تا مربوط به هم باشند و جملهٔ: «والراسخون» ابتدای کلام در قسم دوم از تفصیلات **امّا** است. همین معنا از آیهٔ: ﴿لايَسْتَحْيِـی أنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ هم استظهار می‌شود؛ یعنی مؤمنین وکافرین به وسیله **امّا** تفصیل داده شده است.

شایان توجه است که منظور از «راسخون فی‌العلم» بنابر عقیدهٔ شیعه، پیشوایان معصوم هستند که مؤیّد «من عندالله به علم لدنی» می‌باشند.

گاهی اما بدون تفصیل می‌آید که فقط دلالت بر شرط می‌کند؛ مثلاً «امّا زید فمنطلق».

معنای سومی که از **امّا** استفاده می‌شود، تأکید است. کسی را ندیده‌ام که این معنا را در **امّا** با ادلهٔ محکم بیان کرده باشد، جز زمخشری که گفته: فایده **امّا** تأکید بیشتری است که در کلام به وجود می‌آید، مثلاً در مثل «زید ذاهب» اگر قصد داشته باشی که او حتماً می‌رود، می‌گویی: «اما زید فذاهب» تا تأکید بیشتری در کلام حاصل گردد. لذا سیبویه گفته است: تفسیر کلمه **امّا** جملهٔ «مهما یکن من شیء فزید ذاهب» می‌شود، پس این تفسیر نزدیک کننده دو فایده است: افاده تؤکید و معنای شرطیت. پایان کلام زمخشری.

البته قبلاً گفتم که بعد از **امّا**، فاء می‌آید و بین این دو باید یکی از امور شش‌گانه فاصله شود:

۱. مبتدا؛ مثل: ﴿**فَأَمَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ ...**﴾ الذین مبتداء بین اما و فاء فاصله شده است و هم‌چنین است آیات دیگر که ذکر شد.

۲. خبر؛ مانند: «امّا في الدار فزيد» فی الدار خبر است که بین آن دو، فاصله شده است. صفار عقیده دارد که فاصله خبر، کم است.

۳. جمله شرطیه؛ مثل آیهٔ: ﴿**فَأَمَّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ**﴾ جمله شرطیه «ان کان من المقربین» فاصله شده است وجواب شرط مذکور و جوابی که فاء بر آن داخل شده، جواب شرطی است که **امّا** دلالت بر آن می‌کند.

۴. اسمی که منصوب به جواب شرط باشد؛ مثل: ﴿**فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ**﴾ در این آیه **یتیم** منصوب است، چون جواب شرط ﴿**فَلا تَقْهَرْ**﴾ است.

۵. اسمی که منصوب به فعل مقدر باشد که آن فعل به فعل بعد از فاء تفسیر شود؛ مانند: «**امّا زیداً فاضربه**» در این مثال **زید** منصوب به اضرب است که با «**فاضربه**» تفسیر شده است و در آیهٔ (**وأمّا ثمود فهدیناهم**) بنا بر قرائت نصب ثمود، نظیر مثال مذکور خواهد بود و تقدیر فعل باید بعد از جمله جزاء باشد، زیرا اگر قبل از جواب در تقدیر

گرفته شود باید قبل از اما باشد که لازم می‌آید فعل در عقب فعل باشد، چون اما جانشین فعل (مهما یکن من شيء) است، ولکن مخفی نماند که علت صحیح در این جا این است که بین **امّا** و **فاء** فاصله می‌شود و در «امّا اضرب زیداً فاضربه» بین **اما** و **فاء**، «اضرب زیداً» فاصله شده است و این فاصله در موارد شش‌گانه، ذکر نشده است، چون در نزد بعض نحویون **امّا** جانشین «مهما یکن من شیء» نمی‌باشد.

بنابر قول کسانی که جانشین می‌دانند، فاعل بین دو فعل فاصله می‌شود. پس دو فعل در عقب هم قرار نمی‌گیرند. لذا در مواردی مثل: «زید کان یفعل ولیس خلق الله مثله» در **کان** و **لیس** ضمیر (اسم کان و لیس) است منتها در **لیس** ضمیر شأن است، بنابراین بین دو فعل به ضمیر مقدر، فاصله شده است. نیز گفته شده است که **کان** و **لیس** فعل است، ولکن به حرف شباهت دارند. لذا بنو تمیم لیس را عامل در اسم و خبر نمی‌دانند و گفته‌اند: «لیس الطیب الّا المسك» که **الطیب** خبر **لیس** است که باید منصوب باشد، ولکن بنو تمیم مرفوع خوانده‌اند و **لیس** را عامل ندانسته‌اند. البته بعضی دیگر **لیس** را حرف می‌دانند، پس این چنین فعلی می‌تواند فعل دیگر را در عقب بیاورد.

۶. ظرفی که معمول **امّا** باشد. چون در **امّا** معنای فعل وجود دارد، لذا می‌تواند در ظرف عمل کند و یا این که ظرف معمول فعل محذوف باشد. مثال اول: «أمّا الیوم فإنّي ذاهب» و «أمّا في الدار فإنّ زیداً جالس» در این دو مثال **امّا** عامل در ظرف جار و مجرور می‌باشد و ممکن نیست که عامل آنها **ذاهب** و **جالس** باشد، زیرا **ذاهب** و **جالس** خبر **انّ** هستند و در جای خود ثابت شده است که معمول انّ و یا معمول معمولش بر او مقدم نمی‌شود.

این قول سیبویه، مازنی و جمهور نحویین است، ولکن مبرد، ابن درستویه و فراء با نظر جمهور مخالف‌اند و تقدم معمول خبر را بر **انّ** جایز می‌دانند و فراء این حکم را در بقیه اخوات انّ توسعه داده است و اگر گفته شود: «امّا الیوم فانا جالس» احتمال دارد

که اما عامل در یوم باشد. احتمال دیگر این که **جالس** در آن عمل کند، چون در این جا مانعی وجود ندارد و تقدم معمول خبر بر مبتدا بلااشکال است ولی اگر بگویی: «امّا زیداً فانّی ضارب» ممکن نیست **امّا** در زیداً عمل کند، چون در مفعول عمل نمی‌کند و نیز معمول ضارب هم نیست، زیرا معمول خبر **انّ** بر خودش مقدم نمی‌شود، ولی بر مبنای مبرد و پیروانش، این مثال جایز است.

دو تنبیه

تنبیه اول: دو جمله از عرب‌ها شنیده شده است که طبق ظاهرش **امّا** در «مفعول‌به» عمل می‌کند، جمله: «**أمّا العبد فذو عبید**» و جمله: «**أمّا القریش او قریشاً فأنا أفضلها**». بحث درباره إِعراب اسم بعد از **امّا** است. قرائت مشهور و مطابق قیاس، رفع است، ولی در این دو جمله بنابر مفعول به منصوب خوانده شده است. بعضی از نحویون عقیده دارند که نصب، لغت بعضی از طوایف عرب است که در این صورت این دو مثال نمی‌تواند قاعده جدیدی را اثبات نماید، ولی بر مبنای سایر نحویین باید توجیه شود: توجیه اول که مصنف اشاره می‌کند، این است که جانشین **امّا** لازم نیست «مهما یکن من شیء» باشد بلکه می‌تواند فعل دیگری مناسب با آن در تقدیر گرفته شود. در مثال ذکر شده می‌توانیم فعلی را جانشین کنیم که بتواند مفعول را نصب دهد، پس تقدیر در مثال «مهما ذکرت العبید فهم ذو عبید ومهما ذکرت القریش فانا افضلها»، جملهٔ «امّا العلم فعالم ای مهما ذکرت العلم» است.

این توجیه بهتر از توجیه کسانی است که اسم منصوب را مفعول مطلق گرفته‌اند و یا کسانی که اسم منصوب را در صورتی که معرفه باشد مفعول لاجله می‌دانند؛ مثل «وامّا القریش فانا افضلهم» و یا حال گرفته‌اند در صورتی که نکره باشد مثل «وامّا قریشاً...» در هر دو صورت فعل شرط، عامل مفعول لاجله وعامل حال می‌باشد.

امر دوم (که دلیل توجیه مصنف است) این است که **امّا** عامل نیست، چون حرف می‌باشد وحرف در مفعول به عمل نمی‌کند، پس کسانی که **امّا** را بدون تقدیر فعل مناسب عامل در اسم منصوب می‌دانند، صحیح نیست.

امر سوم این است در جمله «أمّا زیداً فانّي اکرم» جایز است که فعلی در تقدیر گرفته شود که زیداً مفعولش باشد و لازم نیست که آن فعل معمول **انّ** باشد تا اشکال سابق پیش نیاید و آن فعل مقدر جانشین **اما** خواهد بود؛ یعنی: «مهما ذکرت زیداً فانّي اکرم».

البته توجیهات ذکر شده برای قرائتی که از عرب‌ها شنیده شده دو اشکال دارد: ۱. اتلاف بی فایده وقت. ۲. تکیه بر لغتی که وجودش مشکوک می‌باشد. ۳. توجیهات مذکور در این عبارت، بعضی از تحقیقات قبلی را نقض نمود، چون در مثال‌های نادرست دیگر هم می‌توان همین توجیهات را بیان نمود.

تنبیه دوم: کلمه **امّا** در آیهٔ: **﴿أَمَّاذا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾** از اقسام **امّا** مذکوره نیست. هم چنین **امّا** در قول شاعر ابا خراشه:

أبا خراشة أمّا أنت ذا نفر   فانّ قومي لم تأكلهم الضبع

ابا خراشه! اگر تو صاحب نفر هستی پس کفتار قوم مرا نخورده است.

امّا در آیه مرکب از دو کلمه **ام** منقطعه و **ما** استفهامیه است پس میم در میم ادغام شده است. اما در شعر هم مرکب از **ان** مصدریّه و **ما** زایده می‌باشد و در اصل «لَأن کنت» بوده است، پس حرف جار با فعل بعدش حذف شده و ضمیر متصل در کنت منفصل آورده شده است و به جای کان، **ما** زایده آمده؛ یعنی: «ان ما» بوده، نون در میم ادغام گردید. **امّا** شده است.

إمّا

المکسورة المشددة.

قد تفتح همزتها، وقد تبدل ميمها الأولى ياء، وهي مركبة عند سيبويه من إن وما، وقد تحذف ماكقوله:

سقته الرّواعد من صيّف　　　　وإن من خريف فلن يعد ما

أي إمّا من صيف وإمّا من خريف، وقال المبرد والأصمعي: «إن» في هذا البيت شرطية، والفاء فاء الجواب، والمعنى وإن سقته من خريف فلن يعدم الريّ، وليس بشيء؛ لأنّ المراد وصف هذا الوعل بالريّ على كل حال، ومع الشرط لا يلزم ذلك، وقال أبو عبيدة: «إن» في البيت زائدة.

«وإمّا» عاطفة عند أكثرهم، أعني إمّا الثانية في نحو قولك «جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو» وزعم يونس والفارسي وابن كيسان أنّها غير عاطفة كالأولى، ووافقهم ابن مالك، لملازمتها غالباً الواو العاطفة، ومن غير الغالب قوله.

يا ليتما أمّنا شالت نعامتها　　　　أيما إلى جنّة أيما إلى نار

وفيه شاهد ثان، وهو فتح الهمزة، وثالث وهو الإبدال، ونقل ابن عصفور الإجماع على أن إمّا الثانية غير عاطفة كالأولى، قال: وإنّما ذكروها في باب العطف لمصاحبتها لحرفه، وزعم بعضهم أن «إمّا» عطفت الاسم على الاسم، والواو عطفت إمّا على إمّا، وعطف الحرف على الحرف غريب، ولا خلاف في أن إمّا الأولى غير عاطفة؛ لاعتراضها بين العامل والمعمول في نحو «قام إمّا زيد وإمّا عمرو» وبين أحد معمولي العامل ومعموله الآخر في نحو «رأيت إمّا زيداً وإماّ عمراً» وبين المبدل منه وبدله نحو قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ إِمَّا ٱلۡعَذَابَ وَإِمَّا ٱلسَّاعَةَ﴾[1] فإنّ ما بعد الأولى بدل ممّا قبلها.

ولإمّا خمسة معان:

---

١. مريم (١٩) الآية ٧٥.

أحدها: الشكّ، نحو: «جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو» إذا لم تعلم الجائي منهما.

والثاني: الإبهام، نحو: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[1].

والثالث: التخيير، نحو: ﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً﴾[2]، ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ﴾[3] ووهم ابن الشّجري؛ فجعل من ذلك ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[4].

والرابع: الإباحة، نحو «تعلّم إما فقهاً وإما نحواً» و «جالس إمّا الحسن وإمّا ابن‌سيرين»، ونازع في ثبوت هذا المعنى لـ«إمّا» جماعة مع إثباتهم إياه لـ«أو».

والخامس: التفصيل، نحو ﴿إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً﴾[5] وانتصابهما على هذا على الحال المقدّرة، وأجاز الكوفيون كون إمّا هذه هي إن الشرطية وما الزائدة، قال مكي: ولا يجيز البصريون أن يلي الاسم أداة الشرط حتى يكون بعده فعل يفسره، نحو ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خافَتْ﴾[6] وردّ عليه ابن الشجري بأنّ المضمر هنا: كان، فهو بمنزلة قوله:

قد قيل ذلك إن حقّاً وإن كذباً   (فما اعتذارك من قول إذا قيلا؟)

وهذه المعاني لـ«أو» كما سيأتي، إلا أن إمّا يبنى الكلام معها من أول الأمر على ما جيء بها لأجله من شك وغيره، ولذلك وجب تكرارها في غير ندور، و«أو» يفتتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، ولهذا لم تتكرر.

وقد يستغنى عن إمّا الثانية بذكر ما يغني عنها نحو «إمّا أن تتكلّم بخير وإلّا فاسكت» وقول المثقّب العبدي:

---

۱. التوبة (۹) الآية ۱۰٦.

۲. الكهف (۱۸) الآية ۸٦.

۳. طه (۲۰) الآية ٦٥.

٤. التوبة (۹) الآية ۱۰٦.

٥. الإنسان (۷٦) الآية ۳.

٦. النساء (٤) الآية ۱۲۸.

فـإمّا أن تكـون أخـي بـصدق　　　فأعرف منك غثيّ من سميني
وإلّا فـــاطّرحـــني واتّـخذني　　　عــــدوّاً أتّـــقيك وتـــتّقيني

وقد يستغنى عن الأولى لفظاً كقوله:

سـقته الرّواعـد مـن صيّف　　　وإن من خريف فلن يعد مـا

البيت، وقد تقدم، وقوله:

تـلّم بـدار قـد تـقادم عـهدها　　　وإمّـــا بـأموات ألّـم خـيالها

أي إمّا بدار، والفراء يقيسه؛ فيجيز «زيد يقوم وإمّا يقعد» كما يجوز «أو يقعد».

تنبيه

ليس من أقسام إمّا التي في قوله تعالى ﴿فَإِمّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً﴾[1] بل هذه إن الشرطية وما الزائدة.

إمّا

بالكسر وتشديد. گاهی همزه فتح داده می‌شود و گاهی میم اولش تبدیل بـه یـاء می‌شود: «ایما». ابن قاسم گفته است این لغت بنی تمیم و بنی اسد و بـنی‌عبدالقـیس است و در نزد سیبویه امّا مرکب از **ان** و **ما** است و لذا گاهی **ما** از آخرش حذف می‌شود و فقط **إن** می‌ماند؛ مثل قول نمر بن تولب:

سـقته الرّواعـد مـن صيّف　　　وإن من خريف فلن يعد مـا

رعدهای تابستانی آن گوسفندان را سیراب می‌کند و یا از باران‌های پاییزی. پس هرگز سیرابی آنها معدوم نمی‌شوند.

در این شعر از کلمه **امّا** که در اصل «ان ما» بوده، **ما** حذف شده و فقط **ان** باقی مانده

---

۱. مريم (۱۹) الآية ۲٦.

است ولکن مبرد و اصمعی گفته‌اند: **ان** در این بیت شرطیه است و فاء (فلن بعدما) داخل بر جواب شده است. لذا تقدیر این طور است: «وان سقته من خریف فلن یعدم الرای»؛ اگر ابرهای پاییز آن حیوان را سیرآب کند هر آینه معدوم نمی‌شود سیرآب شدن آن حیوان.

ولی این قول صحیح نیست، زیرا مراد شاعر این است که در هیچ زمانی این وصف نابود نمی‌شود؛ چه باران تابستان ببارد و چه باران پاییز و هیچ گاه مشروط به شرطی نیست. اما اگر **ان** شرطیه باشد فقط در زمان وجود شرط آن وصف باقی خواهد بود.

از نظر ابوعبده، **ان** در آن بیت زاید است ولی قول او مردود است، زیرا **اِن** بعد از واو عاطفه زاید واقع نمی‌شود و در مثال: «جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو» پس **امّا** دوم حرف عطف است، نزد اکثر نحویون و **امّا** اول حرف عطف نیست. جمعی از نحویون مثل یونس و ابن کیسان گمان کرده‌اند که **اما** دوم نیز برای عطف نمی‌آید. ابن مالک هم از آنها پیروی کرده است به این دلیل که غالباً واو عاطفه با آن ذکر می‌شود، پس اگر **امّا** برای عطف باشد جمع بین دو عاطف خواهد شد. از موارد غیر غالبی که واو ذکر نشده در قول شاعر است که در مذمّت مادرش که او را عاق کرده سروده است:

يا ليتما أمّنا شالت نعامتها   **أيما إلى جنّة أيما إلى نار**

ای کاش مادر ما بالا رود باطن پای او (کنایه از مرگ) یا به سوی بهشت و یا به سوی جهنّم.

ایما همان **امّا** است که میم اول تبدیل به یاء شده است و در **ایما** دوم واو نیامده است و این شعر مجموعاً سه چیز را اثبات می‌کند:

۱. واو در **ایما** دوم نیامد؛ ۲. میم اول به یاء تبدیل شده؛ ۳. به فتح همزه آورده است.

ابن عصفور نقل اجماع کرده است که **امّا** دوم عاطفه نیست و جواب داده است از این که نحویون **إمّا** را در ردیف حروف عطف شمرده‌اند و به همین جهت است که غالباً با واو عاطفه ذکر می‌شود. پس مصاحب با حرف عطف است.

بعضی گمان کرده‌اند که **امّا** و حرف واو هر دو برای عطف است، ولی هر یک برای عطف چیزی است: **امّا** برای عطف اسم بر اسم ماقبل و واو برای عطف **إمّا** بر **إمّا** ما قبل. شارح رضی، در توضیح این قول گفته است: این قول به نقل از اندلسی است که به نظر او **إمّا** اول و دوم هر دو با هم حرف عطف است، نه هر یک مستقلاً و مطابق قاعده باید متصل به هم ذکر شوند، ولی یکی از آن دو بر دیگری مقدم شده است تا اعلام کند حکمی که حرف عطف برای آن آمده بر اساس یقین نیست بلکه بر شک استوار است، پس بین دو **امّا** فاصله شده است و با واو **امّا** دوم بر **إمّا** اول عطف می‌شود تا یکی شوند سپس ما بعد **امّا** دوم را عطف بر ما قبل **امّا** اول نمایند.

البته بر اصل این مطلب اعتراضاتی وارد است، ولکن درباره منشأ قول این افراد تحقیق بجایی می‌توان انجام داد، و مصنف در رد قول آنها می‌گوید: عطف حرف بر حرف (امّا بر امّا) امر غریبی است که تا به حال شنیده نشده است.

هم چنین اختلافی در بیان نحویون نیست که امّا اول در جمله: «قام امّا زید و امّا عمرو» حرف عاطفه نیست، زیرا گاهی بین عامل و معمول واقع می‌شود؛ چنان چه در مثال بین قام و فاعلش (زید) ذکر شده است و زمانی بین بدل و مبدل منه ذکر می‌گردد؛ مانند آیهٔ ﴿حَتَّىٰ إِذا رَأَوْا مايُوعَدُونَ إِمَّا ٱلعَذابَ وَإِمَّا ٱلسّاعَةَ﴾ در این آیه عذاب بدل از «ما توعدون» است. در این صورت حرف عطف (إمّا) باید در مثال اول معمول را عطف بر عامل و در مثال دوم بدل را عطف بر مبدل منه کند، در حالی که این امر جایز نیست و نیز گاهی بین دو معمول واقع می‌شود که باید یکی از آنها بر معمول دیگر عطف شود که عامل در هر دو یک امر است.

معانی إمّا

برای **إمّا** پنج معنا ذکر کرده‌اند:

اول: برای شك آورده می‌شود؛ مثل: «جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو»، البته در صورتی که متکلّم جاهل باحدهما باشد.

دوم: ابهام مخاطب؛ یعنی مخاطب را به شک بیندازند؛ مثل آیۀ (وآخرون مرجون لأمر الله إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم). آیه در باره کعب بن مالک و هلال بن امیه نازل گردید که از جنگ تبوک تخلف کردند، پس آیه به طور ابهام و تشکیک نازل شد در این وجه متکلم عالم است؛ برخلاف مخاطب.

سوم: تخییر؛ یعنی مخاطب را بین چند چیز مخیّر می‌سازند؛ مانند آیۀ: ﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً﴾ و در آیه: ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقىٰ﴾. بعضی گفته‌اند: تخییر باید بعد از طلب باشد.

ابن شجری آیۀ ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ ...﴾ را از این قسم دانسته‌اند، که این برداشت، اشتباه است.

چهارم: اباحه. معنای اباحه این است که مخاطب ملزم به انجام تمام مصادیق یا بعضی آنها نیست، پس می‌تواند تمام مصادیق را انجام دهد یا همه یا بعضی از آنها را ترک نماید؛ مثل «تعلّم إمّا فقهاً وإمّا نحواً». جماعتی در اثبات این معنا برای **إمّا** نزاع دارند با این که آن را ثابت کرده‌اند.

پنجم: تفصیل. معنای تفصیل این است که چیزی را اجمالاً ذکر کنند و سپس به واسطۀ **امّا** به بیان اقسامش بپردازند؛ مثل آیۀ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾ در این آیه ضمیر «هديناه» به انسان برمی‌گردد که به طور اجمال هدایت انسان ذکر شده است و بعد از هدایت ممکن است هدایت را قبول کرده باشند (شکر) یا آن را قبول نکرده باشند (کفور). باید توجه داشت که مراد از هدایت ارائه طریق است و نصب اسم بعد از اما بنابر این است که حال مقدر باشد و مراد از حال مقدر این است که آن صفت (شاکر وکفور) در زمان عامل خود (هدينا) وجود نداشته باشد و فقط در

تقدیر گرفته شود مثل آیهٔ مذکور، اما کوفیون جایز می‌دانند که **امّا** در این آیه مرکب از **ان** شرطیه و **ما** باشد. مکی بر آنان اعتراض کرده است که **ان** شرطیه مخصوص فعل است؛ همان طوری که بصریون پذیرفته‌اند. اگر گفته شود که چگونه در آیهٔ: **﴿وَإِنِ اٌمْرَأَةٌ خافَتْ﴾** و آیه **﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ﴾** **ان** بر اسم داخل شده، در جواب می‌گوییم: در این گونه موارد بعد از **ان** فعل در تقدیر گرفته می‌شود؛ ای: «ان استجارك احد وان خافت امرأة» ولی در این آیه فعل تقدیر گرفته نمی‌شود و دلیل تقدیر مذکور، «استجارك» و «خافت» است که بعدش ذکر شده است. در این جا **﴿إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُوراً﴾** فعلی ذکر نشد تا بر تقدیر دلالت کند. شجری گفته است: در این آیه هم می‌توانیم **کان** را در تقدیر بگیریم؛ مثل قول شاعر نعمان بن منذر:

قد قيل ذلك إن حقًّا وإن كذباً　　　　فما اعتذارك من قول إذا قيلا؟

ای: «ان کان حقاً وان کان کذباً» و جواب شرط جمله «ما اعتذر» است و **ما** نافیه و **اعتذارك** مصدر مضاف و **من** در «من قولك» زاید است.

این معانی پنج گانه که برای **امّا** ذکر شد برای **او** نیز اثبات شده است، اما فرق بین آن دو این است که **إمّا** هرگاه برای یکی از معانی می‌آید **ابتدا** کلام، در همان معنا ظاهر می‌باشد؛ مثل: «جائنی إمّا زید وإمّا عمرو» در این **جمله** از اول تردید و شک ظاهر است. لذا باید **امّا** در بیشتر معانی تکرار شود. اما در کلمه **او** که برای معانی خود آورده می‌شود، ابتدا معنا به طور جزم و قطع ظاهر است و شک و تردید بعد از کلمه **او** به وجود می‌آید؛ مانند: «جائنی زید» در این جمله شک و تردید وجود ندارد، اما وقتی گفته شود: «او عمرو» شک و تردید حاصل می‌گردد. لذا کلمه **او** تکرار نمی‌شود.

قابل توجه است که اگر **او** و **امّا** برای معنای دیگری (ابهام، تخییر) آورده شود همان فرق را با هم دارند.

گاهی اولین **امّا** ذکر می‌شود و به جای **امّا** دوم، کلامی می‌آید که از ذکر آن مستغنی می‌شویم؛ چنان چه در **امّا** مفتوحه گفته شد. مثال **امّا** مکسوره: «امّا تـتکلّم بـخیر والّا فاسکت» به جای «امّا اسکت»، «الّا فاسکت» ذکر شده است و قول شاعر:

فـإمّا أن تكـون أخـي بـصدق ... فأعرف منك غثيّ من سميني

وإلّا فـــاطّرحـــني واتّـخذني ... عـــدوًّا أتّـــقيك وتـــتّقيني

پس یا باید برادر راست‌گویی برای من باشی پس می‌شناسم لاغری خود را از چاقی خود و الّا پس دور شو از من و مرا دشمن خود فرض کن، پس پرهیز کنم از تو و پرهیز کنی از من.

کلمه **امّا** برای تردید است، **غثّ** به معنای لاغری، **سمین** به معنای چاقی است.

در این شعر **امّا** اول ذکر شده و به جای **اما** دوم «الّا فاطرحنی» آمده است.

گاهی از ذکر امّا اول بی‌نیاز می‌شویم؛ مثل: «سقته الرواعد من صیف...» که تقدیرش این است: «امّا من صیف وامّا من خریف»، لذا به سبب **امّا** دوم از ذکر **امّا** اول بـی‌نیاز هستیم.

و شعر:

تـلّم بـدار قـد تـقادم عـهدها ... وإمّـــا بـــأموات ألّـم خـــيالها

تلم: تنزل، اموات: بقبور. تقدیر این شعر: «امّا بدار و امّا بأموات» می‌باشد که **امّا** اول حذف شده است، چون **امّا** دومی ما را از آن بی نیاز می‌کند.

فراء حذف **امّا** اول را قیاسی می‌داند، پس در نزد او جایز است که گفته شود: «زید یقوم ام یقعد» چنان چه گفته می‌شود: «زید یقوم او یقعد».

تنبیه

کلمه **امّا** در آیهٔ: **﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً﴾** از اقسام ذکر شد نیست، بلکه مرکب از **ان** شرطیه و **ما** زایده است.

أوْ

حرف عطف، ذكر له المتأخّرون معاني انتهت إلى اثني عشر.

الأوّل: الشكّ، نحو ﴿لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾[1].

والثاني: الإبهام، نحو ﴿وَإِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[2] الشاهد في الأولى، وقول الشاعر:

نحن أو أنتم الأولى ألفوا الحقّ ... فبعداً للمبطلين وسحقاً

والثالث: التخيير، وهي الواقعة بعد الطلب، وقبل ما يمتنع فيه الجمع نحو «تزوّج هنداً أو أختها» و «خذ من مالي درهماً أو ديناراً».

فإن قلت: فقد مثّل العلماء بآيتي الكفّارة والفدية للتخيير مع إمكان الجمع. قلت: يمتنع ويجوز الجمع بين الإطعام والكسوة والتحرير اللاتي كلّ منهنّ كفّارة وبين الصيام والصدقة والنسك اللاتي كلّ منهنّ الفدية، بل تقع واحدة منهنّ كفّارةً أو فديةً والباقي قربة مستقلّة خارجة عن ذلك.

والرابع: الإباحة: وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع، نحو «جالس العلماء أو الزهّاد» و «تعلّم الفقه أو النحو» وإذا دخلت «لا» الناهية امتنع فعل الجميع نحو: ﴿وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾[3] إذ المعنى لا تطع أحدهما، فأيّهما فعله فهو أحدهما، وتلخيصه أنّها تدخل للنّهي عمّا كان مباحاً، وكذا حكم النهى الداخل على التخيير، وفاقاً للسيرافي، وذكر ابن مالك أن أكثر ورود «أو» للاباحة في التشبيه نحو: ﴿فَهِيَ كَالحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[4]، والتقدير نحو: ﴿فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٣.

٢. سبأ (٣٤) الآية ٢٤.

٣. الإنسان (٧٦) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ٧٤.

أَدْنىٰ﴾[1] فلم يخصّها بالمسبوقة بالطلب.

والخامس: الجمع المطلق كالواو، قاله الكوفيون والأخفش والجرمي، واحتجوا بقول توبة:

وقد زعمت ليلى بأنّي فاجر   لنفسي تقاها أو عليها فجورها

وقيل: «أو» فيه للإبهام، وقول جرير:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً   كما أتى ربّه موسى على قدر

والذى رأيته في ديوان جرير «إذ كانت» وقوله:

وكان سيان أن لا يسرحوا نعماً   أو يسرحوه بها، واغبّرت السّوح

أي: وكان الشأن: أن لا يرعوا الإبل وأن يرعوها سيان لوجود القحط، وإنّما قدّرنا «كان» شأنية لئلّا يلزم الإخبار عن النكرة بالمعرفة، وقول الراجز:

إنّ بها أكتل أو رزاماً   خويربين ينقفان إلهاماً

إذ لم يقل «خويرياً» كما تقول «زيد أو عمرو لصّ» ولا تقول لصّان، وأجاب الخليل عن هذا بأنّ «خويربين» بتقدير «أشتم» لا نعت تابع، وقول النابغة:

قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا   إلى حمامتنا أو نصفه فقد

فحسبوه فألفوه كما ذكرت   تسعاً وستّين لم تنقص ولم تزد

ويقويه أنّه روي «ونصفه» وقوله:

قوم إذا سمعوا الصّريخ رأيتهم   ما بين ملجم مهره أو سافع

ومن الغريب أن جماعة ـ منهم ابن مالك ـ ذكروا مجيء أو بمعنى الواو، ثّم ذكروا أنّها تجيء بمعنى «ولا» نحو: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾[2] وهذه هي تلك بعينها، وإنّما جاءت «لا» توكيداً للنفي السابق، ومانعةً من توهّم تعليق النفي

---

۱. النجم (۵۳) الآية ۹.

۲. النور (۲٤) الآية ٦۱.

بالمجموع، لا بكلّ واحد، وذلك مستفاد من دليل خارج عن اللفظ وهو الإجماع، ونظيره قولك «لا يحلّ لك الزنى والسّرقة» ولو تركت لا في التقدير لم يضرّ ذلك.

وزعم ابن مالك أيضاً أنّ أو التي للإباحة حالّة محلّ الواو، وهذا أيضاً مردود؛ لأنّه لو قيل «جالس الحسن وابن سيرين» كان المأمور به مجالستهما معاً ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما، هذا هو المعروف من كلام النحويين، ولكن ذكر الزمخشري عند الكلام على قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾[١] أنّ الواو تأتي للإباحة، نحو «جالس الحسن وابن سيرين» وأنّه إنّما جيء بالفذلكة دفعاً لتوهّم إرادة الإباحة في ﴿فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ﴾[٢] وقلّده في ذلك صاحب الإيضاح البياني، ولا تعرف هذه المقالة لنحوي.

والسادس: الإضراب كـ«بل» فعن سيبويه إجازة ذلك بشرطين: تقدّم نفي أو نهي، وإعادة العامل، نحو «ما قام زيد أو ما قام عمرو» و «لا يقم زيد أو لا يقم عمرو» ونقله عنه ابن عصفور، ويؤيّده أنّه قال في ﴿وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾[٣] ولو قلت: أو لاتطع كفوراً انقلب المعنى، يعني أنّه يصير إضراباً عن النهي الأوّل ونهياً عن الثاني فقط، وقال الكوفيون وأبو عليّ وأبو الفتح وابن برهان: تأتي للإضراب مطلقاً، احتجاجاً بقول جرير:

ماذا ترى في عيال قد برمت بهم ... لم أحص عدّتهم إلّا بعدّاد؟

كانوا ثمانين أو زادوا ثمانيةً ... لو لا رجاؤك قد قتّلت أولادي

وقراءة أبي السّمّال ﴿أَوَ كُلَّما عاهَدُوا عَهْداً نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾[٤] بسكون واو «أو»،

---

١. البقرة (٢) الآية ١٩٦.

٢. البقرة (٢) الآية ١٩٦.

٣. الإنسان (٧٦) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ١٠٠.

واختلف في ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[1] فقال الفرّاء: بل يزيدون، هكذا جاء في التفسير مع صحّته في العربيّة، وقال بعض الكوفيين بمعنى الواو، وللبصريّين فيها أقوال؛ قيل: للإبهام، وقيل: للتخيير؛ أي إذا رآهم الرائي تخيّر بين أن يقول هم مائة ألف أو يقول: هم أكثر؛ نقله ابن الشجري عن سيبويه؛ وفى ثبوته عنه نظر؛ ولا يصحّ التخيير بين شيئين الواقع أحدهما؛ وقيل: هي للشكّ مصروفاً إلى الرائي، ذكره ابن‌جنّي، وهذه الأقوال ـ غير القول بأنّها بمعنى الواو ـ مقولة في ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[2]، ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[3].

والسابع: التقسيم نحو «الكلمة اسم أو فعل أو حرف» ذكره ابن مالك في منظومته الصغرى وفى شرح الكبرى، ثمّ عدل عنه في التسهيل وشرحه فقال: تأتي للتفريق المجرّد من الشكّ والإبهام والتخيير، وأمّا هذه الثلاثة فإنّ مع كلّ منها تفريقاً مصحوباً بغيره، ومثّل بنحو ﴿إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً﴾[4]، ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَىٰ﴾[5] قال: وهذا أولى من التعبير بالتقسيم؛ لأنّ استعمال الواو في التقسيم أجود نحو «الكلمة اسم وفعل وحرف» وقوله:

ونـنصر مـولانا، ونـعلم أنّـه ... كما النّاس مجروم عليه وجارم

ومن مجيئه بأو قوله:

فـقالوا: لنـا ثـنتان، لابـدّ مـنهما ... صدور رماح أشرعت أو سلاسل

انتهى.

---

۱. الصافات (۳۷) الآية ۱٤۷.
۲. النحل (۱٦) الآية ۷۷.
۳. البقرة (۲) الآية ۷٤.
٤. النساء (٤) الآية ۱۳٥.
٥. البقرة (۲) الآية ۱۳٥.

ومجيء الواو في التقسيم أكثر لا يقتضي أنّ «أو» لا تأتي له، بل إثباته الأكثريّة للواو يقتضي ثبوته بقلّة لـ«أو»، وقد صرّح بثبوته في البيت الثاني، وليس فيه دليل؛ لاحتمال أن يكون المعنى لابدّ من أحدهما، فحذف المضاف، كما قيل في ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرجانُ﴾[1] وغيره عدل عن العبارتين، فعبّر بالتفصيل، ومثّله بقوله تعالى: ﴿وَقالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارىٰ﴾[2]، ﴿قالُوا ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[3] إذ المعنى: وقالت اليهود، كونوا هوداً، وقالت النصارى، كونوا نصارى، وقال بعضهم: ساحر، وقال بعضهم: مجنون، فأو فيهما لتفصيل الإجمال في ﴿قالُوا﴾ وتعسّف ابن الشجري فقال في الآية الأولى: إنّها حذف منها مضاف و واو وجملتان فعليتان، وتقديره: وقال بعضهم ـ يعني اليهود ـ كونوا هوداً، وقال بعضهم ـ يعني النصارى ـ كونوا نصارى، قال: فأقام ﴿أَوْ نَصارىٰ﴾[4] مقام ذلك كلّه، وذلك دليل على شرف هذا الحرف، انتهى.

والثامن: أن تكون بمعنى «إلّا» في الاستثناء، وهذه ينتصب المضارع بعدها بإضمار أن كقولك «لأقتلنّه أو يسلم» وقوله:

وكنت إذا غمزت قناة قومٍ ... كسرت كعوبها أو تستقيما

وحمل عليه بعض المحققين قوله تعالى: ﴿لا جُناحَ عَلَيْكُم إِنْ طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[5] فقدر ﴿تَفْرِضُوا﴾[6] منصوباً بأن مضمرةً، لا مجزوماً بالعطف على ﴿تَمَسُّوهُنَّ﴾[7] لئلّا يصير المعنى لا جناح عليكم فيما يتعلّق بمهور النساء

---

١. الرحمن (٥٥) الآية ٢٢.
٢. البقرة (٢) الآية ١٣٥.
٣. الذاريات (٥١) الآية ٥٢.
٤. البقرة (٢) الآية ١٣٥.
٥. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.
٦. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.
٧. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

إن طلّقتموهنّ في مدة انتفاء أحد هذين الأمـرين، مـع أنّـه إذا انـتفى الفـرض دون المسيس لزم مهر المثل، وإذا انتفى المسيس دون الفرض لزم نصف المسمّى، فكيف يصحّ نفى الجناح عند انتفاء أحد الأمرين؟ ولأنّ المطّلقات المفروض لهنّ قد ذكرن ثانياً بقوله تعالى ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾[1] الآية، وترك ذكر المـمسوسات لمـا تـقدّم مـن المفهوم، ولو كان ﴿تفْرِضُوا﴾[2] مجزوماً لكانت الممسوسات والمفروض لهنّ مستويين فـي الذكـر، وإذا قـدّرت «أو» بـمعنى إلّا خـرجت المـفروض لهـنّ عـن مشـاركة الممسوسات في الذكر.

وأجاب ابن الحاجب عن الأوّل بمنع كون المعنى مدة انـتفاء أحـدهما، بـل مـدّة لم‌يكن واحد منهما، وذلك بنفيهما جميعاً، لأنّه نكرة في سياق النفي الصريح، بخلاف الأوّل، فإنّه لاينفي إلّا أحدهما.

وأجاب بعضهم عن الثاني بأنّ ذكر المفروض لهنّ إنّما كان لتعيين النصف لهنّ، لالبيان أنّ لهنّ شيئاً في الجملة.

وقيل: أو بمعنى الواو، ويؤيّده قول المفسرين: إنّها نزلت في رجل أنصاريّ طلّق امرأته قبل المسيس وقبل الفرض، وفيها قول آخر سيأتي.

والتاسع: أن تكون بمعنى «إلى» وهي كالتي قبلها في انتصاب المضارع بعدها بأن مضمرةً، نحو «لألزمنّك أو تقضيني حقّي» وقوله:

لأستسهلنّ الصّعب أو أدرك المنى   فـما انـقادت الآمـال إلّا لصـابر

ومن قال في ﴿أَوْ تَفْرِضُوا﴾[3] إنّه منصوب جوّز هذا المعنى فيه، ويكون غايةً لنفي الجناح، لا لنفي المسيس، وقيل: أو بمعنى الواو.

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٣٦.

والعاشر: التقريب، نحو «ما أدري أسلّم أو ودّع» قاله الحريري وغيره.

الحادي عشر: الشرطية، نحو «لأضربّنه عاش أو مات» أي إن عاش بعد الضرب وإن مات، ومثله «لآتينّك أعطيتني أو حرمتني» قاله ابن الشجري.

الثاني عشر: التبعيض، نحو ﴿وَقالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارىٰ﴾[1] و نقله ابن الشجري عن بعض الكوفيين، والذي يظهر لي أنّه إنّما أراد معنى التفصيل السابق؛ فإنّ كلّ واحد ممّا قبل «أو» التفصيلية وما بعدها بعض لما تقدّم عليهما من المجمل، ولم يرد أنّها ذكرت لتفيد مجرّد معنى التبعيض.

تنبيه

التحقيق أنّ «أو» موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون، وقد تخرج إلى معنى بل، وإلى معنى الواو، وأمّا بقيّة المعاني فمستفادة من غيرها، ومن العجب أنّهم ذكروا أنّ من معاني صيغة افعل التخيير والإباحة، ومثّلوه بنحو «خذ من مالي درهماً أو ديناراً» أو «جالس الحسن أو ابن سيرين» ثمّ ذكروا أنّ أو تفيدهما، ومثّلوا بالمثالين المذكورين لذلك، ومن البيّن الفساد هذا المعنى العاشر، و «أو» فيه إنّما هي للشكّ على زعمهم، وإنّما استفيد معنى التقريب من إثبات اشتباه السلام بالتوديع؛ إذ حصول ذلك ـ مع تباعد ما بين الوقتين ـ ممتنع أو مستبعد.

وينبغي لمن قال: إنّها تأتي للشرطية أن يقول وللعطف لأنّه قدّر مكانها وإنّ، والحقّ أن الفعل الذي قبلها دالّ على معنى حرف الشرط كما قدّره هذا القائل، وأنّ أو على بابها، ولكنّها لمّا عطفت على ما فيه معنى الشرط دخل المعطوف في معنى الشرط.

---

١. البقرة (٢) الآية ١٣٥.

أو

حرف عطف است. متأخّرین، دوازده معنا برای آن ذکر کرده‌اند:

۱. شکّ؛ مثل آیهٔ: ﴿لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾؛ یک روز یا مقداری از روز را این جا درنگ کردیم.

۲. ابهام؛ مثل: ﴿وَإِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾؛ ما یا شما هر آینه بر هدایت و یا در گمراهی هستیم و قول شاعر:

نحن أو أنتم الأولى ألفوا الحقّ ... فبعداً للمبطلين وسحقاً

ما یا شما، کسانی هستیم که حق را یافته است. پس هلاکت و عذاب برای کسانی که بر باطل هستند.

در این شعر کلمه **او** برای ابهام آمده است.

۳. تخییر. در این جا تخییر بعد از طلب واقع می‌شود و در جایی می‌آید که جمع بین افرادش جایز نباشد؛ مثل: «تزوّج هنداً أو اختها» و «خذ من مالي ديناراً أو درهماً».

در این دو مثال **او** به معنای تخییر است که بعد از طلب (تزوّج وخذ) آمده است. جمع بین آنها جایز نیست و اگر اعتراض شود به دو آیهٔ کفاره و فدیه؛ اول در سوره مائده: ﴿لا يُؤاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ﴾ و آیه سوره بقره: ﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ در این دو آیه، **او** برای تخییر آمده است با این که جمع بین آنها جایز است؟ در جواب این اعتراض گفته می‌شود که در خصال ثلاث که برای کفاره ذکر شد اگر به صورت واجب آورده شود، جمع بین آنها جایز نیست، چون هر یک را که اول آورد واجب، از بقیه ساقط می‌شود و دیگری قربة الی الله مستحبی آورده می‌شود.

۴. اباحه. این هم مثل تخییر بعد از طلب واقع می‌شود و این در جایی می‌آید که جمع بین آنها جایز باشد؛ مثل: «جالس العلماء أو الزهّاد» و «تعلّم الفقه أو النحو» مخاطب می‌تواند هر دو را انجام دهد.

حال اگر بعد از فعل نهی واقع شود؛ مثل: ﴿وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ به مقتضای نهی دلالت بر امتناع جمیع افراد می‌کند؛ یعنی باید همه افراد را ترک نماید. چون معنای اباحه بعد از نهی این است: «لا تفعل احدهما واحدهما» و هر کدام را که به‌جا آورد **احدهما** را ترک نکرده است. خلاصه این‌که اگر بعد از نهی واقع شود، نهی از مباح بودن خواهد بود. این مسئله موافق با قول سیرافی است.

ابن مالک گفته است: اکثر مواردی که **أَوْ** به معنای اباحه می‌باشد جایی است که منظور تشبیه باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ منظور از ضمیر هی قلوب آنها است که به حجاره یا چیزی شباهت دارد که سخت‌تر از حجاره باشد؛ یعنی: «يباح ان يشبه اشد قسوة» و نیز در جایی می‌آید که کلام برای اندازه گیری می‌باشد؛ مانند آیهٔ: ﴿فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ﴾؛ مکان نزدیکی به مقدار قاب قوسین است و مباح است که نزدیک‌تر باشد. بنابراین ابن‌مالک اباحه را بعد از طلب و غیر آن می‌داند.

۵. جمع مطلق؛ مثل واو عاطفه. کوفیون، اخفش و جرمی قائل به این معنی هستند. دلیل شان قول شاعر (نویه) است:

وقد زعمت ليلى بأنّي فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها

لیلی گمان کرده است که من معصیت کار هستم و حال آن که تقوا می‌تواند به نفع هر کس باشد و معصیت به ضرر صاحب خود.

در این بیت کلمه **او** در «او عليها» برای جمع آمده است به معنای واو. بعضی گفته‌اند: **او** در این شعر برای ابهام است.

مثال دیگر، قول جریر:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً   كما أتى ربّه موسى على قدر

آورد خلافت را و خلافت برای او مقدر بود؛ چنان چه پروردگار موسی او را به نبوت در آورد.

به مقتضی تقدیری که شده بود در این شعر هم **او** به معنای واو آمده است: «او کانت له».

مصنف می‌گوید: در دیوان جریر، شعری را دیدم که به جای «**او کانت**»، «اذا کانت» نوشته شده بود و بنابراین تقدیر از محل بحث خارج است و مثال دیگر قول شاعر:

وكان سيان أن لا يسرحوا نعماً   أو يسرحوه بها، واغبّرت السوح

همانند بود این که رها نشوند چهارپایان و این که رها شوند و میدان‌ها خالی از گیاه بود، منظور خشک‌سالی‌ای است که شتران به چرا روند یا نروند یکسان است.

سیان (به کسر سین) تثنیهٔ سی به معنای مثل، **یسرحوا** به معنای رها کردن، النعم؛ یعنی چهارپایان، **اغبّرت** به معنای زمین خالی، **سوح** جمع ساحه به معنای میدان است.

در این شعر کلمه **او** به معنای واو آمده است. در این جا **کان** را شأنیه گرفته‌اند؛ یعنی اسمش ضمیر شأن است تا آن که اخبار از اسم نکره به معرفه لازم نیاید، چون اگر اسم کان ضمیر شأن نباشد باید اسم او را **سیان** قرار دهیم و جمله «ان یسرحوا» را خبرش و چون اسم کان در اصل مبتدا است و مبتدا نکره می‌شود و جمله بعدش که تأویل به مصدر می‌رود معرفه می‌شود (سراحهم) خبرش معرفه خواهد بود و برای فرار از این اشکال اسم کان را ضمیر شأن قرار داده‌اند ولکن خبر دادن از معرفه به نکره در حال ضرورت اشکال ندارد.

و هم چنین قول شاعر دیگر (اسدی) که به صورت رجز سروده است:

إنّ بها أكتل أو رزاما   خويربين ينقفان إلهاما

اکتل بر وزن احمد، **رِزان** اسم دو نفر است و **خویربین** تثنیه تصغیر خارب به معنای

دزد است. **ینقفان** مأخوذ از نقف به معنای شکستن سر است؛ یعنی در آن محل اکتل و رزان است دو دزد کوچک که می‌شکنند سرها را.

در این شعر **او** به معنای واو آمده است؛ یعنی: «و رزانا»، چون خویریین تثنیه آمده است؛ همان طور که گفته می‌شود: «زید و عمرو قائمان» اما اگر به معنای واو نباشد باید خبر مفرد بیاید، نه تثنیه؛ مثل: «زید او عمرو لصّ» ولکن خلیل گفته است: خویریین حال از ما قبلش نیست بلکه جمله مستقل است، بنابراین اگر **او** به معنای اصلی خود باشد اشکالی ندارد، چون فعل **اشتم** در تقدیر گرفته می‌شود. پس صفت برای آن دو نخواهد بود.

و شعر نابغه ذبیانی:

قالت ألا لیتما هذا الحمام لنا ... إلی حمامتنا أو نصفه فقد

فحسبوه فألفوه کما ذکرت ... تسعاً وتسعین لم تنقص ولم تزد

گفته است ای کاش این گروه کبوتر برای ما می‌بود و به کبوتران ما اضافه می‌شد و نصف آن هم اضافه می‌شد و مجموعاً صد می‌شدند. پس حساب کردند مجموعاً صد تا بودند نه زیادتر و نه کمتر.

در این شعر **او** به معنای واو آمده است (و نصفه) و این که بعضی به واو خوانده‌اند، مؤید همین تقدیر است و شاعر دیگر گفته است:

قوم إذا سمعوا الصّریخ رأیتهم ... ما بین ملجم مهره أو سافع

آنها قومی هستند که هرگاه صدای استغاثه بشنوند ببینید آنها را بعضی اسبان را مهار کرده و برخی کاکل اسبان را گرفته‌اند.

در این جا هم کلمه **او** در «او سافع» به معنای واو است.

عده‌ای؛ از جمله ابن مالک گفته‌اند: **او** به معنای واو می‌آید. سپس گفته‌اند: کلمه **او** به معنای **ولا** هم می‌آید و این قول در میان نحویون غریب است و دلیلشان آیه قرآن

است: (لیس علی الاعمی حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم أن تأکلوا من بیوتکم أو بیوت آبائکم...) کلمه حرج به معنای سختی و تنگی است که مأخوذ از حرجه به معنای درختی که در جای تنگی باشد گرفته شده است و شاخه‌های آن در میان هم رفته باشد. گفته‌اند: کلمه او در جمله «**او** بیوت آبائکم» به معنای «ولا بیوت آبائکم» است، اما این قول صحیح نیست و کلمه **او** در این جا به معنای واو است و **لا** نافیه برای تأکید نفی آمده و دلالت دارد که نفی معلق بر مجموع نیست؛ مثل: «ما دخل زید وعمرو» در این مثال احتمال دارد که نفی با واو عاطفه متعلق بـه مـجموع (زیـد عمرو) باشد؛ یعنی مراد نفی مجیء زید با معیت عمرو مراد باشد، نه به طور انفرادی و چون این احتمال در آیه وجود دارد لذا **لا** نافیه در تقدیر گرفته می‌شود تا این که این احتمال برطرف شود. گرچه این مطلب از اجماع استفاده می‌شود، اما تقدیر گرفتن **لا** مطلب را مؤکّد می‌کند؛ نظیر: «لا یحلّ لك الزنی والسرقة» که اگر بدون لا باشد احتمال تعلق نفی به مجموع آن دو با هم دیگر محتمل است، ولی اگر «ولا السرقه» باشد این احتمال برطرف می‌شود و عبارت: «ولو ترکت لا فی التقدیر لم‌یضرّ...»؛ یعنی اگر در آیه **لا** تقدیر گرفته نشود ضرری به معنا نـمی‌زند، چـون اجـماع مسـلمین مـطلب را می‌فهماند. ابن مالک گمان کرده است: **او** در معنای اباحه در همه جا می‌تواند جانشین واو شود چون اصل در اباحه واو است، اما این قول هم مردود است، زیرا در عبارتی مثل: «جالس الحسن وابن سیرین» امتثال امر به مجالست هر دو خواهد بـود و اگـر مجالست یکی باشد امر امتثال نمی‌شود و اگر در مثال مذکور **او** آورده شود امتثال به یکی از آن دو حاصل می‌شود و معروف در میان نحویون این است که فرق بین واو و او به همین حاصل می‌شود.

ولکن از کلام زمخشری استفاده می‌شود که واو برای اباحه می‌آید، زیـرا در آیـهٔ: ﴿فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ﴾؛ کسی که قربانی پیدا نکـند پس بـاید

روزه بگيرد سه روز در حج و هفت روز وقت مراجعت كه مجموعاً ده روز مى‌شود.

زمخشرى گفته: چون واو عاطفه است براى اباحه مى‌آيد؛ مثل: «جالس الحسن وابن سيرين» پس واو در «و سبعة اذا رجعتم» براى اباحه است. لذا اين آيه وجوب احدهما را مى‌رساند؛ يعنى سه روز در حج و يا هفت روز در زمان مراجعه، ولكن با جمله «وتلك عشرة كاملة» اين احتمال برطرف مى‌شود با عبارت: «انما جئى بالفذلكة...» كلمه **فذلكه** مأخوذ از فذلک است كه علم شده است براى هر اجمالى كه بعد از تفصيل باشد در منجد آمده است الفذلكه مصدر مجمل او خلاصه ما فصل اولاً حساباً كان او غيره احتمال مى‌دهم مصدر جعلى از فذلك باشد مثل (حوقله) كه مصدر جعلى از كلمه لا حول و لاقوة است و در اين مطلب صاحب كتاب \ايضاح البيان از زمخشرى پيروى كرده است.

مخفى نماند كه جواب زمخشرى داده شد.

۶. اضراب از معطوف عليه به معطوف؛ مثل **بل**. از سيبويه نقل شده است كه مشروط به دو شرط مى‌باشد:

الف) اين كه نهى و يا نفى بر او مقدم شود؛

ب) عامل در معطوف اعاده گردد؛ مثل: «ما قام زيد أو قام عمرو» و «لا يقم زيد أو لا يقم عمرو». نقل اين مطلب از سيبويه به واسطه ابن عصفور است. مؤيد نسبت اين قول به سيبويه اين است كه در آيه: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ گفته است: اگر بگويى «او لا تطع كفوراً» معناى آيه منقلب مى‌شود؛ يعنى به سبب تكرار عامل بعد از **او** اضراب حاصل مى‌شود و اراده متكلم به نهى دوم منحصر مى‌گردد، پس در نزد سيبويه تكرار عامل نهى و نفى بعد از **او** معناى آن را منحصر در اضراب مى‌كند.

ولكن كوفيون، ابو على فارسى، ابوالفتح جنّى وابن برهان گفته‌اند: اضراب در كلمه **او** مشروط به شرطى نيست. پس تكرار عامل و تقدم نهى يا نفى لازم نيست. دليل

آنها شعر جریر بن عطیه است که گفته است:

ماذا ترى في عيال قد برمت بهم　　لم أحـص عـدّتهم إلّا بـعدّاد؟
كـانوا ثـمانين أو زادوا ثـمانيةً　　لو لا رجـاؤك قـد قـتّلت أولادي

ای معاویه! چه‌نظر داری درباره‌اولاد و عیال من در حالی که از آنها ناراحت هستم و نمی‌توانم عده آنها را حساب کنم، مگر به سبب حساب کننده و عده آنها هشتاد نفر بود؛ بلکه زیادتر از هشتاد نفر به هشت نفر دیگر و اگر امیدواری من به تو نبود هر آینه اولاد خود را می‌کشتم.

در این شعر کلمه **او** بدون هیچ شرطی برای اضراب آمده است و نیز به این آیه استدلال کرده‌اند: ﴿أَوَ كُلَّما عاهَدُوا عَهْداً نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ در این آیه قرائت مشهور به فتح همزه است. بنابر این قرائت از محل نزاع خارج است و ابی‌السمّال به سکون واو قرائت کرده است. بنابر این قرائت گفته‌اند: **او** بدون شرط برای اضراب آمده است.

نحویون در آیهٔ: ﴿وَأَرْسَلْناهُ إِلىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ اختلاف کرده‌اند. فراء گفته است: **او** به معنای اضراب است، پس تقدیر در آیه «بل یزیدون» است. صاحب مجمع البیان (شیخ طبرسی) اضراب را در آیات قرآن بعید می‌داند، چون خداوند به همه چیز دانا است، لذا اضراب در باره خداوند نیاز به توجیه دارد. مصنف هم با تکیه به قول مفسرین، اضراب را در آیات ذکر کرده است. رضی الدین درباره اضراب گفته است: اضراب از جهل متکلم نیست بلکه به سبب آن چه در نظر مردم نمایان است حاصل می‌گردد، پس در آیهٔ: ﴿وَأَرْسَلْناهُ إِلىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ چون در نظر مردم نمایان بود که بر صد هزار ارسال شده است پس اضراب می‌شود به آن چه واقع امر (یزیدون) بوده است. در سایر آیات قرآنی نیز همین طور است.

چون معنای اضراب در این آیه احتیاج به توجیه دارد، کوفیون **او** را به معنای واو گرفته‌اند، اما بصریون دارای اقوالی هستند، برخی گفته‌اند: برای ابهام است و عده‌ای دیگر برای تخییر فرض کرده‌اند. چون معنای تخییر در آیه روشن نیست، مصنف

چنین تفسیر کرده است: «أي إذا رآهم الرائي تخير بين...»؛ کسی که ظاهر امر حضرت یونس را مشاهده می‌کرد مخیر بود که بگوید بر صدهزار است یا بیشتر. همین وجه را شجری از سیبویه نقل کرده است، لکن در ثبوت این نقل از سیبویه نظر است، چون تخییر بین دو شیء‌ای است که هنوز واقع نشده باشد، نه بین دو امری که یکی از آنها واقع شده است. بعضی گفته‌اند: او در آیه برای شک است و چون شک از ناحیه خداوند محال است منظور شک از بیننده خواهد بود؛ یعنی کسانی که قوم حضرت یونس را می‌دیدند شک در صد و بیشتر داشتند. ابن جنّی هم این قول را ذکر کرده است. این وجوهی که در آیه ذکر شد در آیهٔ: **﴿وَمَا أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾** و هم چنین آیهٔ: **﴿فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾** ذکر گردیده است. پس کلمه **او** در این دو آیه احتمالات زیادی دارد که به پنج وجه برمی‌گردد.

۷. تقسیم. به این معنا که مقسّم به طور اجمال ذکر شود و سپس به وسیله **او** اقسام آن بیان گردد، مثلاً: «الکلمة اسم أو فعل أو حرف». در این جمله مقسم کلمه است و اقسامش: اسم، فعل و حرف است که به کلمه او بیان شده است، این معنا را ابن مالک در دو منظومه الفیه و الکافیه الشافیه خود و در شرح کبری (شرح کافیه) ذکر کرده است، اما در کتاب تسهیل و شرحش از این قول عدول نموده و به جای معنای تقسیم گفته: **او** برای تفریق که مجرد از معنای شک و ابهام و تخییر است می‌آید و در این سه معنای تفریق هم وجود دارد و لکن معنای هفتم **او** فقط تفریق است.

فرق بین تقسیم و تفریق این که در تقسیم، مقسم مقدم بر ذکر اقسام می‌شود و در تفریق به ذکر مقسم احتیاج نیست، لذا به این آیه مثال زده است: **﴿إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً﴾**؛ چه غنی باشد و چه فقیر باید برای او شهادت داده شود. هم چنین آیهٔ: **﴿كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارىٰ تَهْتَدُوا﴾**.

ابن مالک گفته است: برای کلمه **او** تعبیر به تفریق سزاوارتر از تعبیر به تقسیم

است، چون در تقسیم منظور جمع اقسام بعد از ذکر مقسم است و واو هم برای جمع می‌آید؛ مثل: «الکلمة اسم وفعل وحرف» وقول شاعر عمر بن یراقه:

ونــنصر مــولانا، ونــعلم أنّــه کما النّاس مجروم علیه وجارم

یاری می‌کنم مولای خودمان را و می‌دانم که مثل مردم است، گاهی مظلوم واقـع مـی‌شود و زمانی ظالم.

در این شعر **الناس** تقسیم شده است به مظلوم و ظالم که بعد از ذکر مقسم به وسیله واو اقسام بیان شده است.

اما مثال تفریق قول شاعر است:

فـقالوا لنـا ثـنتان، لابـدّ مـنهما صدور رماح أشرعت أو سلاسل

پس آن جماعت گفتند آن جماعت که ناچار است برای ما یکی از دو خصلت یا سینه‌های نیزه از خون دشمن سیراب شود و یا این که زنجیرها برای اسارت دشمن مهیا شود.

در این شعر کلمه **او سلاسل** برای تقسیم ثنتان آمده است. پایان کلام ابن مالک.

مصنف از کلام ابن مالک فهمیده است که وی تقسیم به **أو** را باطل می‌داند، لذا در جواب او گفته: این که **او** برای تقسیم بیشتر می‌آید اقتضا نمی‌کند که تقسیم به واسطه **او** باطل باشد بلکه **او** هم برای تقسیم می‌آید ولکن کمتر از آن و ابن مالک تصریح کرده است که در شعر سابق (او سلاسل) برای تقسیم آمده است ولکن اینکه قطعاً برای تقسیم آمده باشد دلیلی وجود ندارد، زیرا ممکن است در آن شعر مضاف در تقدیر گرفته شود؛ ای: «لابد من احدهما وضمیرهما مضاف الیه احد» و معنای تقسیم هم ساقط می‌شود و کلمه **او** برای تخییر خواهد بود.

چنان چه در آیه: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ در کلمه منهما مضاف محذوف است؛ ای: «یخرج من احدهما اللؤلؤ».

البته از کلام ابن مالک، عدم جواز تقسیم به دلیل **او** استفاده نمی‌شود که حتماً نیاز به

دقت در عبارت او می‌باشد و اما غیر ابن مالک که تقسیم به أو را قبول ندارند به جای کلمه تفریق، که ابن مالک گفته بود، کلمه تفصیل را آورده‌اند، پس گفته‌اند: این تعبیر برای او بهتر از تعبیر به تقسیم است و به این آیه مثال زده‌اند: ﴿كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارىٰ تَهْتَدُوا﴾ هم چنین آیه: ﴿قالُوا ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾، زیرا معنا در آیه اول: «قالت الیهود کونوا هوداً وقالت النصاری کونوا نصاری تهتدوا» و در آیه دوم: «قال بعضهم هو ساحر. وقال بعضهم: هو مجنون» می‌شود. پس کلمه **او** در این دو آیه برای تفصیل است. ابن شجری در آیه اول گفته است که سه چیز از **او** حذف شده است: واو، و دو جمله. تقدیرش: «وقال بعضهم یعنی الیهود کونوا هوداً وقال بعضهم (النصاری) کونوا نصاری» است. وی گفته: «او نصاری» جانشین آنها شده است و علت این که گفته ابن شجری تعسف است این که معنای آیه بدون اموری که او در تقدیر گرفته نیز فهمیده می‌شود.

۸. استثناء، به معنای الّا می‌آید و باید فعل مضارع بعدش منصوب بـه **ان** مـقدره باشد؛ مثل: «لأقتلنّه أو یسلّم» ای: «الّا ان یسلم» و قول شاعر زیاد بن اعجم:

وكنت إذا غمرت قناة قـومٍ كسرت كعوبها أو تستقيما

این گونه بوده‌ام که اگر زمانی بفشارم نیزهٔ قومی، اراده می‌کنم شکستن گره‌های آن نیزه، تا این که به راه مستقیم آیند و تسلیم شوند.

در این شعر کلمه **او** برای استثنا و به معنای الّا آمده است. برخی در آیهٔ: ﴿لا جُناحَ عَلَيْكُم إِنْ طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ کلمه **او** را حمل بر معنای استثنا کرده‌اند؛ یعنی: «الّا أن تفرضوا لهنّ فریضة». بنابر این فعل مضارع منصوب به **انّ** است.

برای توضیح بیشتر سزاوار است توجهی به مقدمه شود، چون به حسب این آیه و آیات قبلش زن‌های مطلقه به چهار قسم تقسیم می‌شوند:

۱ـ زنی که مدخول **بها** بوده و مهریه او تعیین شده باشد. حکم این نوع زن در آیات قبل تعیین شد.

۲ـ زنی که مدخولِ **بها** نباشد و مهریّه او تعیین نشده باشد که در همین آیه حکمش بیان گردیده است: «متعوّهن»؛ مقداری او را بهره‌مند کنید.

۳ـ زنی که غیر مدخول **بها** باشد، ولی مهر او تعیین شده باشد که حکم او در آیه بعد ذکر می‌شود.

۴ـ مطلقه‌ای که مدخول **بها** باشد، ولکن تعیین مهر نشده باشد که حکم آن به اجماع مسلمین مهرالمثل است. بنابر قول بعضی، آیه مذکور در صدد نفی حرج از طلاق قبل از دخول و قبل از تعیین مهر است؛ چنان چه در مجمع‌البیان و مفتاح الغیب فخر رازی گفته شده است.

پس می‌گوییم اگر «**او** تفرضوا لهنّ...» عطف بر «لم تمسّوهنّ» باشد مجزوم است، نه منصوب. بنابراین معنای آیه این است: «لا جناح علیکم فیما یتعلّق بمهور النساء ان طلّقتموهنّ فی مدّة انتفاء أحد الأمرین»؛ بر شوهر اشکالی نیست در مهریه زن‌ها اگر طلاق آنها در وقتی باشد که تعیین مهر نشده باشد و یا این که تعیین مهر شده باشد ولی دخولی در کار نباشد، چون مقتضای عطف همین است. این در حالی است که اتفاق دارند که اگر مهر تعیین نشده، اما دخول واقع شده، باید مهر المثل پرداخت شود و اگر تعیین مهر شده ولکن دخول واقع نشده، باید نصف مهر پرداخت گردد. پس چگونه نفی جناح از پرداختن مهرالمثل و از پرداختن نصف مهر المسمی در وقتی که یکی از این دو امر منتفی باشد صحیح است؟ بنابراین باید «أو تفرضوا لهنّ» منصوب به **ان** مقدره باشد، نه مجزوم به عطف. پس کلمه **او** به معنای الّا می‌آید.

باید توجه داشت که بنابر نقل امام فخر رازی و امین الدین طبرسی، بعضی از علما نفی جناح را متعلق به طلاق می‌دانند، نه از پرداخت مهرالنساء. پس آیه از مورد نزاع

خارج می‌شود.

دلیل دیگر بر این که **او** برای عطف نیست این که اگر برای عطف باشد سیاق آیاتی که در بارهٔ طلاق ذکر شده است از هم پاشیده می‌شود، چون بر فرض تقدیر عطف قسم چهارم و سوم از طلاق در حکم مساوی خواهد بود؛ یعنی حکم هر دو از مفهوم «لا جناح» به دست می‌آید، چون مفهومش این است که اگر ممسوس **بها** باشند یا مفروض لهن فرضاً فلا جناح و در این هنگام اگر حکم یکی منطوقاً در آیه بعد **﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ﴾** ذکر شود و حکم دیگری ذکر نشود، آیات مذکور از نظر سیاق با همدیگر فرق خواهند داشت و اما اگر **او**عاطفه نباشد و به معنای الّا گرفته شود حکم قسم چهارم استثناء می‌شود و در آیه بعد منطوقاً بیان می‌گردد و قهراً اگر آیات طوری تفسیر شوند که سیاقشان بر حال خود باقی بماند بهتر خواهد بود.

ابن حاجب از وجه اول چنین جواب داده است: بنابر این که **او** عاطفه باشد مراد از «ما لم تمسّوهن او تفرضوا لهنّ» نفی هر دوی آنها به طور استغراق است، زیرا واقع شدن نکره در سیاق نفی، افادهٔ عموم است و در این جا که «أحد هذین الأمرین» در تقدیر گرفته می‌شود، گرچه در صورت به واسطه اضافه به ضمیر معرفه است ولکن چون مبهم است در حکم نکره می‌باشد. بنابراین معنای آیه این است: «لا جناح علیکم فی الصداق ... وما لم تمسّوهنّ وما لم‌تفرضوا لهنّ»؛ در صورتی که هر دو منتفی باشد می‌توانید مهریه به آنها ندهید، به خلاف توجیه اول که نفی به یکی از آن دو قسم برمی‌گردد. پس گفته ابن‌حاجب جواب علت اول بود که **او** را به معنای الّا می‌گرفتند.

عبارت: «واجاب بعضهم عن الثانی» پاسخ علت دوم است؛ یعنی بر فرض عطف، سیاق آیات به حال خود باقی است، زیرا اگر چه هر دو قسم در آیه به نحو مفهوم

مخالف ذکر شده است، ولی علت این که در آیه دوم حکم مطلقات غیر مدخول ذکر شده برای این است که نصف مهر برای آنها محفوظ است، در مقابل غیر مدخول که برای او یک چیز غیر معینی در نظر گرفته شده است.

قول سوم دربارۀ او این که **او** به معنای **واو** باشد که در این صورت افاده جمع می‌کند. مؤید این قول روایتی است که در شأن نزول آیه آمده است و آن این که مرد انصاری زوجه خود را قبل از دخول و قبل از تعیین مهر طلاق داده بود و این آیه در باره او نازل گردید. پس مقتضای آیه این که کلمه **او** به معنای واو باشد و بر این تقدیر مناسب است مراد از نفی جناح، نفی جناح از طلاق باشد. قول دیگر هم در این آیه وجود دارد که می‌آید.

۹. به معنای الی. در این صورت هم باید فعل مضارع بعدش منصوب به **ان** مضمره باشد؛ مثل: «لألزمنّك أو تقضيني حقّي»؛ ای: «لألزمنّك إلى أن تقضي حقّي» و قول شاعر:

لأستسهلنّ الصّعب أو أدرك المُنى   فما انقادت الآمال إلّا لصابر

هر آینه آسان می‌شمارم سختی‌ها را تا این که درک کنم آرزوها را، پس حاصل نمی‌شود آروزها برای کسی مگر برای صبر کننده.

کلمه **او** به معنای الی آمده است.

منّی (به ضم نون) جمع منیه به معنای آرزو است. هم چنین **آمال** جمع امل به همان معناست.

در آیه: ﴿لا جُناحَ عَلَيْكُم إِنْ طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ کسانی که فعل مضارع «تفرضوا» بعد **او** را منصوب خوانده‌اند (نصبش به حذف نون جمع است) کلمه **او** را به معنای **الی** گرفته‌اند. در این صورت **الی** غایت در نفی جناح خواهد بود؛ یعنی نفی جناح تا جایی است که برای مهریه چیزی تقدیر نشده باشد،

پس اگر چیزی فرض شده باشد «فله جناح»، نه این که کلمه **الی** غایت برای عدم مس باشد و مس کنایه از دخول است، زیرا دخول باعث تمام مهر است؛ چه قبل از فرض مهریه باشد و چه بعد از آن. گفته شده است که کلمه **او** در آیه به معنای واو است؛ همان طور که در معنای هشتم گفته شد.

۱۰. تقریب؛ یعنی دلالت می‌کند بر دو امری که نزدیک هم واقع شده‌اند؛ مثل «ما أدري أسلّم أو ودّع»؛ نمی‌دانم آیا سلام کرد یا وداع؛ یعنی آمدن و رفتنش نزدیک به هم بود.

حریری و دیگران این معنا را برای **او** در نظر گرفته‌اند، ولی در این مثال ممکن است معنای تردید را افاده دهد.

۱۱. شرط؛ مثل: «لأضربنّه عاش أو مات»؛ أي: «وإن مات»؛ یعنی او را کتک می‌زنم اگر زنده بماند و اگر بمیرد و مثل: «لآتينّك أعطيتني أو حرمتني»؛ یعنی «إن أعطتني وإن حرمتني». ممکن است **او** در این دو مثال برای تخییر باشد؛ یعنی به سوی تو می‌آیم و تو مختاری که بخشش کنی و یا ما را محروم نمایی. چون در معنای تخییر باید مسبوق به طلب باشد، فعلش فعل طلب در تقدیر گرفته می‌شود؛ ای: «تهيّئ نفسك للإعطاء والحرمان».

۱۲. تبعیض؛ مانند آیهٔ ﴿وَقالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارىٰ﴾ ای: «قال بعضهم كونوا هوداً وقال بعضهم كونوا نصارى»؛ بعضی از اهل کتاب که یهود بودند می‌گفتند: باید یهودی باشید و عده‌ای دیگر که نصارا بودند می‌گفتند: باید نصارا باشید. پس ضمیر **قالوا** به یهود و نصارا بر می‌گردد، ولی در نظر مصنف کلمه **او** در این جا بر تفصیل هم دلالت می‌کند، زیرا فاعل **قالوا** به طور اجمال ذکر شده است و هر یک از ما قبل و ما بعد کلمه **او** تفصیل همان فاعل هستند، پس کلمه **او** تنها برای تبعیض نیست بلکه بر تفصیل فاعل قالوا هم دلالت می‌کند.

تنبیه

در این تنبیه مصنف به چند چیز اشاره دارد:

نکته اول: کلمه **او** فقط برای یک معنا وضع شده است که عبارت از یک امر مردّد بین دو یا بیشتر باشد. متقدمین هم همین را گفته‌اند. پس معنای موضوع له متعدد نیست تا این که مشترک باشد، مگر در دو معنای اضراب و جمع. البته در این دو مورد از موضوع‌له خود خارج می‌گردد و باید مجازاً در آنها استعمال گردد. اما استعمال در بقیه معانی بر سبیل حقیقت است و خصوصیاتی که از معنا استفاده می‌شود به واسطه قرائن موجود است. بنابراین معنای **او** منحصر به یک معنای حقیقی است که عبارت است از: «أحد الأمرين» یا «أحد الأُمور». دو معنای مجازی برای **او** ثابت است که معنای **بل** و **واو** جمع است و دو معنای دیگر که در ردیف معانی ذکر شد (دهم و یازدهم) باطل است؛ چنان که گفته شد.

خصوصیاتی که در ضمن معنای حقیقی فهمیده می‌شود شش امر است:

شک و تردید، اباحه، ابهام، تخییر، تقسیم و استثنا.

البته معنی استثنا مثل معنای اضراب و واو جمع خارج از معنای حقیقی (أحد الأمرين) است.

نکته دوم: متقدّمین که معنای تخییر و اباحه را از معانی صیغه امر می‌دانند جای تعجب است، زیرا آنها چنین مثال زده‌اند: «خذ من مالي درهما أو ديناراً» و برای اباحه گفته‌اند: «جالس الحسن أو ابن سيرين» در این دو مثال معنای تخییر و اباحه از فعل امر (خذ وجالس) استفاده می‌شود.

ولکن آنها همان دو مثال را در بحث **او** آورده و گفته‌اند: تخییر و اباحه از کلمه **او** استفاده می‌شود و تعجب به این جهت است که اگر از فعل امر استفاده می‌شود پس

نباید به سبب کلمه **او** باشد و اگر از **او** استفاده می‌شود نباید به دلیل فعل امر باشد.

(ولکن گفته شده است که هر یک از کلمه **او** و فعل امر در افاده معنا دخالت دارند، پس اعتراض برطرف می‌شود).

نکته سوم: معنای دهم (تقریب) باطل است، زیرا در مثال: «ما أدري أسلّم أو ودّع» **او** برای شک است و تقریب به دلیل اشتباهی است که بین سلام و توديع واقع شده است، چون اشتباه در صورت نزدیکی زمان بین آن دو واقع می‌شود و چنان‌چه در زمان دورتری واقع می‌شد اشتباه بین سلام و توديع ممتنع یا مستبعد بود.

نکته چهارم: سزاوار است کسی که گفته است **او** برای شرط می‌آید بگوید: **او** در مثال: «عاش أو مات» برای عطف هم می‌آید، چون در جای **او** واو عاطفه و **ان** شرطیه (وان) در تقدیر گرفته شده است و حق این است که فعلی که قبل از او هست (عاش) بر مبنای حرف شرط است (ان عاش)؛ همان طوری که این قائل فرض کرده، کلمه **او** بر قانون خودش اجرا نشده است ولکن چون فعل بعد از او (مات) به وسیله **او** بر فعل شرط عطف شده، معنای شرط در آن لحاظ شده است.

اَلاٰ

بفتح الهمزة والتخفيف على خمسة أوجه:

أحدها: أن تكون للتنبيه؛ فتدلّ على تحقّق ما بعدها، وتدخل على الجملتين نحو: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَاءُ﴾[١]، ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ﴾[٢] ويقول المعربون فيها: حرف استفتاح؛ فيبينون مكانها، ويهملون معناها. وإفادتها التحقيق من جهة تركيبها من الهمزة ولا، وهمزة الاستفهام إذا دخلت على النفي أفادت التحقيق، نحو ﴿أَلَيْسَ

---

١. البقرة (٢) الآية ١٣.

٢. هود (١١) الآية ٨.

ذٰلِكَ بِقادِرٍ عَلىٰ أَنْ يُحْيِيَ المَوْتىٰ﴾[1] قال الزمخشري: ولكونها بهذا المنصب من التحقيق لا تكاد تقع الجملة بعدها إلّا مصدرّة بنحو ما يتلقّى به القسم، نحو ﴿أَلاٰ إِنَّ أَوْلِياءَ اللّٰهِ لاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾[2] وأختها «أمّا» من مقدّمات اليمين وطلائعه، كقوله:

أمّا والذي لا يعْلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم

وقوله:

أما والّذى أبكى وأضحك، والّذي أمات وأحيا، والّذي أمره الأمر

والثاني: التوبيخ والإنكار، كقوله:

ألا طعان ألا فرسان عادية إلّا تجشّؤكم حول التّنانير

وقوله:

ألا ارعواء لمن ولّت شبيبته وآذنت بمشيب بعده هرم

والثالث: التمنّي، كقوله:

ألا عمر ولّى مستطاع رجوعه فيرأب ما أثأت يد الغفلات

ولهذا نصب «يرأب» لأنّه جواب تمنّ مقرون بالفاء.

الرابع: الاستفهام عن النفي، كقوله:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألاقي الذي لاقاه أمثالي

وفي هذا البيت ردّ على من أنكر وجود هذا القسم، وهو الشلوبين.

وهذه الأقسام الثلاثة مختصّة بالدخول على الجملة الاسمية، وتعمل عمل «لا» التّبرئة، ولكن تختصّ التى للتمنّي بأنّها لا خبر لها لفظاً و لاتقديراً، وبأنّها لايجوز مراعاة محلّها مع اسمها، وأنّها لايجوز إلغاؤها ولو تكرّرت. أمّا الأول، فلأنّها بمعنى أتمنّي، وأتمنّي لاخبر له، وأمّا الآخران، فلأنّها بمنزلة ليت، وهذا كلّه قول سيبويه ومن

---

۱. القيامة (۷۵) الآية ٤٠.

۲. يونس (۱۰) الآية ٦٢.

وافقه، وعلى هذا فيكون قوله في البيت «مستطاع رجوعه» مبتدأ وخبراً على التقديم والتأخير، والجملة صفة ثانية على اللفظ، ولا يكون «مستطاع» خبراً أو نعتاً على المحلّ و «رجوعه» مرفوع به عليهما لما بيّـنّا.

الخامس: العرض والتحضيض، ومعناهما: طلب الشيء، لكنّ العرض طلب بلين، والتحضيض طلب بحثّ، وتختصّ ألا هذه بالفعلية، نـحو: ﴿أَلا تُحِبُّونَ أَنْ يَـغْفِرَ اللّـهُ لَكُمْ﴾[1]، ﴿أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَـهُمْ﴾[2] ومنه عند الخليل قوله:

ألا رجـلاً جـزاه الله خـيراً   يدلّ على محصّلة تـبيت

والتقدير عنده: ألا تروني رجلاً هذه صفته، فحذف الفعل مدلولاً عـليه بـالمعنى، وزعم بعضهم أنّه محذوف على شريطة التفسير، أي ألا جزى الله رجلاً جـزاه خـيراً، وألا على هذا للتنبيه، وقال يونس: ألا للتمنّي، ونوّنُ اسم «لا» للضرورة، وقول الخليل أولى؛ لأنّه لا ضرورة في إضمار الفعل، بـخلاف التـنوين، وإضـمار الخـليل أولى مـن إضمار غيره؛ لأنّه لم يرد أن يدعوا لرجل على هذه الصفة، وإنّما قصد طلبه، وأمّا قول ابن الحاجب في تضعيف هذا القول «إنّ «يَدُلّ» صفة لرجـل؛ فـيلزم الفـصل بـينهما بالجملة المفسّرة وهي أجنبية» فمردود بقوله تعالى ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾[3] ثمّ الفصل بالجملة لازم وإن لم تقدّر مفسّرة، إذ لا تكون صفة؛ لأنّها إنشائيّة.

اَلا

به فتح همزه و تخفيف **لا** بر پنج وجه آمده است:

اول: تنبيه مخاطب؛ چنان چه در **آمـا** (مـخفف) گـفته شـد. پس بـر مـحقق بـودن

---

١. النور (٢٤) الآية ٢٢.

٢. التوبة (٩) الآية ١٣.

٣. النساء (٤) الآية ١٧٦.

مابعدش دلالت می‌کند. در این صورت بر جمله فعلیه و اسمیه داخل می‌شود؛ مثل آیه: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَاءُ﴾ **الا** بر جملهٔ اسمیهٔ: «هم السفهاء» داخل شده است. در آیهٔ: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ﴾ **یوم** معمول **مصروفاً** است و آن هم معمول **یأتیهم** می‌باشد که مقدم بر او شده و جمله فعلیه است.

نحویون از **الا** تعبیر به کلمه استفتاحیه می‌کنند، زیرا در افتتاح جمله واقع می‌شود. با این تعبیر جایگاه **الا** همیشه باید ابتدای جمله باشد، اما معنایی که از **الا** به دست می‌آید ذکر نکرده‌اند، در حالی که وجه تسمیه باید گویای معنا باشد نه محل، وگرنه حروف ندا هم باید استفتاحیه باشد. علت این که مفید تحقیق است این که مرکب از همزه استفهام و **لا** نافیه می‌باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿أَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾. زمخشری گفته: به همین جهت بعد از **الا** جمله واقع نمی‌شود، مگر این که در صدر جمله چیزی قرار گیرد که در صدر جواب قسم است؛ مثل **ان** مکسوره و **لا** و مانند آن، چون **الا** هم مثل قسم افاده تأکید و تحقیق می‌کند؛ مثل آیه: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، ولی کلمه **اما** که به معنای **الا** است از مقدمات و طلیعه‌های قسم است؛ مثل قول شاعر:

أما والذي لا يعلم الغيب غيره   ويحيي العظام البيض وهي رميم

آگاه باشید قسم به آن چنان خدایی که غیب را جز او کسی نمی‌داند و زنده می‌کند استخوان‌های سفید پوسیده را.

در این شعر **اما** مقدمه و طلیعهٔ قسم واقع شده است. مثال دیگر:

أما والّذی أبکی وأضحك، والّذي   أمات وأحيا والّذي أمره الأمر

قسم به آن خدایی که می‌گریاند و می‌خنداند، می‌میراند و زنده می‌کند و امر او امر است.

در این شعر هم کلمه **اما** در طلیعهٔ قسم واقع شده است.

دوم: به معنای توبیخ است بر نفی نه اثبات؛ مثل قول شاعر:

ألا طعان ألا فرسان عادية　　　إلّا تجشّؤكم حول التنانير

آیا نیزه زن و شجاعانی هست غیر از کسانی که در اطراف تنور آروق می‌زنند.

فرسان جمع فارس (اسب سوار)، **عادیه** اسم فاعل به معنای دویدن است، **الّا** به معنای غیر، **تجشأ** مصدر باب تفعل خارج شدن آروق از دهان و **تنانیر** جمع تنور است.

در این شعر کلمه **الا** برای توبیخ و انکار آمده است. هم چنین مثل:

ألا ارعواء لمن ولّت شبيبته　　　واذنت بمشيب بعده هرم

آیا نیست بازدارنده از کارهای زشت برای کسی که جوانی را پشت سر گذاشته است و اشعار به پیری می‌کند که بعد از آن فرتوت شدن را در پی دارد.

ارعواء مصدر و به معنای خودداری از کارهای قبیح است. **من** موصول و **شبیب** بر وزن سفیه به معنای جوانی است.

در این شعر هم **الا** برای توبیخ و انکار آمده است.

سوم: به معنای تمنی است؛ مثل قول شاعر:

ألا عمر ولّى مستطاع رجوعه　　　فيرأب ما أثأت يد الغفلات

ای کاش بازگشت عمری که پشت کرده مقدر می‌شد پس اصلاح می‌کرد چیزی که از روی غفلت فاسد نموده است.

ولّی فعل ماضی به معنای برگشت، **یرأب** فعل مضارع رأب، أثأت لفظاً و معناً بر وزن «فسدت» است.

در این شعر **الا** برای آرزو آمده است و چون **الا** به معنای تمنی است، فعل مضارع بعدش (یرأب) منصوب به **ان** مضمره است، زیرا جواب تمنی مقرون به فاء شده است.

چهارم: استفهام از نفی؛ مثل قول شاعر:

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد　　　إذا ألاقي الذى لاقاه أمثالي

شرح کلمات این شعر در بحث دخول همزه بر نفی گذشت. در این جا شاهد در **الا** است که برای استفهام در نفی آمده است. در حقیقت همزه برای استفهام و **لا** برای نفی جنس است. پس تنها با همزه استفهام شده است، نه با مجموع آن؛ چنان‌چه در معنای سوم گفته شد که مجموع برای انکار می‌آید.

این بیت می‌تواند رد بر منکرین همین معنا برای **الا** باشد؛ مثل شلوبین. البته باید توجه داشت که آن چه شلوبین گفته است در خصوص این معنا برای **الا** نیست بلکه می‌گوید: هر وقت استفهام بر نفی داخل شود استفهام حقیقی نیست و برای معنای دیگری می‌آید.

لازم به ذکر است که بر کلام مصنّف هم دو اعتراض وارد است:

۱. وی استفهام از نفی را از معانی **الا** می‌داند، در حالی که استفهام از معانی همزه است، نه الا.

۲. اگر همزه یک معنا افاده دهد و لا معنای دیگر، در این صورت **الا** مرکب نخواهد بود، چون هر کدام معنای مستقلی دارند. لذا از محل بحث خارج می‌شود. همین اعتراض در معنای دوم نیز می‌آید و باید توجه داشت که **الا** در معنای اول بر جمله اسمیه و فعلیه داخل می‌شود، ولی در سه معنای دیگر فقط بر جمله اسمیّه داخل می‌گردد، چون **لا** در معنای اول از نافیه بودن خارج گشته و معنای تحقیق را افاده می‌دهد.

اما در معانی دیگر **لا** نفی جنس می‌کند و فقط بر اسم داخل می‌شود و در آن عمل می‌کند، چون لا بر معنای خود باقی است. **الا** در معنای سوم (تمنّی)، با چند امر از دو معنای قبلی‌اش جدا می‌شود:

الف) این که در عمل لفظاً و تقدیراً به اسم اکتفا می‌کند.

ب) محل **لا** با اسمش در نظر گرفته نمی‌شود؛ چنان چه در نواسخ، اعراب اسم یا

خبر محلاً مرفوع است؛ مثل: (ان زیداً وعمروٌ قائم). در این مثال عمرو بر محل زید عطف شده است و این امر در **الا** و اسمش ممکن نیست؛ یعنی نمی‌توانیم هر دو را مبتدا بگیریم و محلاً مرفوع باشد.

ج) الغا در عمل، در معنای سوم جایز نیست؛ گرچه **الا** تکرار شود؛ مثل: «الا ماءً الا عسلاً الا خبزاً» که در هر سه مورد **الا** عمل کرده است.

علت امر اول این است که **الا** برای تمنّی آمده است و آن نیز احتیاج به خبر ندارد و اسم **الا** به منزلهٔ مفعول **تمنّی** می‌باشد.

علت امر دوم و سوم این است که **الا** به منزله **لیت** است و عطف بر محل اسم لیت جایز نیست و نیز در صورت تکرار، الغا نمی‌شود. پس باید **الا** هم این خصوصیت را داشته باشد. آن چه گفته شد بر مبنای قول سیبویه و موافقین او است.

پس این که در تمنّی به اسم اکتفا می‌شود (در بیت قسم سوم) «الا عمر مستطاع رجوعه» باید «مستطاع رجوعه» مبتدا و خبر باشد که خبر مقدم شده است و مجموع جمله صفت برای عمر است. **مستطاع** خبر برای **لا** نفی جنس نیست و نمی‌تواند خبر لا باشد چون الا اگر در معنای تمنی استعمال شود خبر نمی‌گیرد. مستطاع نیز نمی‌تواند تابع محل اسم باشد، چون در این معنا ملاحظه محل اسم **لا** نمی‌شود.

پنجم: عرض و تحضیض. معنای این دو، مطالبه شیء است. عرض درخواست از روی نرمی و خواهش است و تحضیض (مأخوذ از حضّ) وادار کردن به امری با اصرار و تأکید می‌باشد. عبارت: «بحثّ» مرکب از باء جاره و حثّ بِشدّد به معنای وادار کردن با اصرار است.

بعد از **الا** (به معنای عرض و تحضیض) فقط جمله فعلیه واقع می‌شود. مرحوم رضی گفته است: اگر بعدش فعل ماضی باشد، به معنای تحضیض نخواهد بود، چون تحضیض بر گذشته امکان ندارد و چنان چه اراده شود، مقصود ملامت فاعل بر ترک

فعل خواهد بود، به طوری که اگر قابل جبران باشد در آینده انجام دهد. اما اگر بعدش فعل مضارع بیاید **الا** به معنای توبیخ و ملامت خواهد بود، آن هم بر چیزی که از قبل بر او واجب بوده است. و در نتیجه تحضیض است و اگر کلام خالی از توبیخ باشد، معنای عرض را افاده می‌دهد. پایان کلام رضی الدین (نقل از حواشی).

مثالش این است: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ و مثال تحضیض آیهٔ: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ می‌باشد. نزد خلیل[1] **الا** در شعر زیر به همین معناست:

ألا رجلاً جزاه الله خیراً — یدلّ علی محصّلة تبیت

آیا مردی که خدا جزای خیرش بدهد راهنمایی نمی‌کند مرا به زن خوش اندام.

جمله «جزاه الله...» دعا می‌باشد، **محصله** به معنای زن نرم اندام است. **تبیت** مضارع **بات** می‌باشد.

در این شعر **الا** برای عرض آمده است و بعد از آن فعل «ترونني» در تقدیر است و دلیل بر حذف همان معنایی است که از شعر استفاده می‌شود و بعضی گمان کرده‌اند که فعل محذوف بعد از **الا** «جزیٰ الله» است که حذفش مشروط به وجود فعل مذکور است که مفسر فعل محذوف می‌باشد بنابراین تقدیر **الا** برای تنبیه خواهد بود.

قول سوم در این شعر، قول یونس است. وی گفته: **الا** به معنای تمنی آمده است. پس رجلاً اسم **لا** خواهد بود و باید با اسم خود مرکب شود و لکن تنوین که مخالف با مبنی بودن است برای ضرورت آمده است. ولکن قول خلیل بهتر است، چون بنابر این قول باید فعل در تقدیر گرفته شود که در بیشتر جاها اتفاق می‌افتد، به خلاف وجود تنوین در اسم مبنی که فقط در حال ضرورت می‌آید و ارتکاب امری که بدون

---

۱. خلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم الفراهیدي النحوي اللغوي العروضي الامامي المذهب علی ما صرّح به العلّامة في القسم الأوّل من الخلاصة المتوفّی في سنة خمس و سبعین ومائة وله کلمات قصرة أنیقة في فضائل عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

ضرورت می‌آید بهتر خواهد بود و نیز آن چه خلیل در این شعر تقدیر گرفته (فعل ان ترونني) بهتر از اضمار فعل است و در این صورت مقصود شاعر فقط دعا خواهد بود، چون فعل مقدر همان فعل مذکر است که برای دعا است، بر خلاف آن‌چه خلیل در تقدیر گرفته (ان ترونني) که به معنای طلب رؤیت است، چون منظور شاعر تنها دعا نیست، بلکه مراد او رؤیت است.

ابن حاجب قول دوم را ضعیف شمرده است، چون بین صفت و موصوف (رجلاًو صفتش) جمله «يدلّ على محصّلةً» فاصله می‌شود. اما قول ابن‌حاجب صحیح نیست، چون در آیهٔ ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ **هلك** بين موصوف (رجل) و صفتش (ليس له ولد) فاصله شده است. علاوه بر این فصل بین موصوف و صفت در هر دو صورت لازم می‌آید، چه این که جمله مفسّره و یا جمله خبریّه (ان ترونني) در هر دو صورت جمله محذوفه بین **رجل** و فعل «جزاه الله» فاصله خواهد بود، چون جمله «جزاه الله» جمله انشائیه است، لذا نمی‌تواند صفت واقع شود.

إلّا

بالكسر والتشديد. على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون للاستثناء، نحو ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلاً﴾[1] وانتصاب ما بعدها في هذه الآية ونحوها بها على الصحيح، و قيل: انتصابه بالفعل السابق و يردّه صحّة قولك القوم إخوتك إلّا زيداً ونحو: ﴿ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾[2] وارتفاع ما بعدها في هذه الآية ونحوها على أنّه بدل بعض من كلّ عند البصريين، ويبعده أنّه لاضمير معه في نحو «ما جاءني أحد إلّا زيد» كما في نحو «أكلت الرغيف ثلثه» وأنّه مخالف للمبدل

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٤٩.

٢. النساء (٤) الآية ٦٦.

منه في النفي والإيجاب، وعلى أنّه معطوف على المستثنى منه و «إلّا» حرف عطف عند الكوفيين، وهي عندهم بمنزلة «لا» العاطفة في أنّ ما بعدها مخالف لما قبلها، لكن ذاك منفي بعد إيجاب، وهذا موجب بعد نفي، وردّ بقولهم «ما قام إلّا زيد» وليس شيء من أحرف العطف يلي العامل، وقد يجاب بأنّه ليس تاليها في التقدير؛ إذ الأصل «ما قام أحد إلّا زيد».

الثاني: أن تكون بمنزلة «غير» فيوصف بها وبتاليها جمع منكّر أو شبهه.

فمثال الجمع المنكّر: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[1] فلا يجوز في «إلّا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى؛ إذ التقدير حينئذ لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنّه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك المراد، ولا من جهة اللفظ؛ لأنّ آلهة جمع منكّر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصحّ الاستثناء منه، فلو قلت: «قام رجال إلّا زيداً» لم يصحّ اتّفاقاً، وزعم المبرّد أنّ «إلّا» في هذه الآية للاستثناء، وأنّ ما بعدها بدل، محتجّاً بأنّ «لو» تدلّ على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أنّ التفريغ بعدها جائز، وأنّ نحو «لو كان معنا إلّا زيد» أجود كلام، ويردّه أنّهم لايقولون «لو جاءني ديّار أكرمته» ولا «لو جاءني من أحد أكرمته» ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما يجوز «ما فيها ديّار» و «ما جاءني من أحد» ولمّا لم‌يجز ذلك دلّ على أنّ الصواب قول سيبويه: إنّ إلّا وما بعدها صفة.

قال الشلوبين وابن الضائغ: ولا يصحّ المعنى حتى تكون «إلّا» بمعنى «غير» التي يراد بها البدل والعوض، قالا: وهذا هو المعنى في المثال الذي ذكره سيبويه توطئة للمسألة، وهو «لو كان معنا رجل إلّا زيد لغلبنا» أي: رجل مكان زيد أو عوضاً من زيد، انتهى.

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

قلت: وليس كما قالا، بل الوصف في المثال وفي الآية مختلف؛ فهو في المثال مخصّص مثله في قولك «جاء رجل موصوف بأنّه غير زيد» وفي الآية مؤكّد مثله في قولك «متعدّد موصوف بأنّه غير الواحد» وهكذا الحكم أبداً: إن طابق ما بعد إلّا موصوفها فالوصف مخصّص له، وإن خالفه بإفراد أو غيره فالوصف مؤكّد، ولم أر من أفصح عن هذا، لكن النحويين قالوا: إذا قيل «له عندي عشرة إلّا درهماً» فقد أقرّ له بتسعة؛ فإن قال «إلّا درهم» فقد أقرّ له بعشرة، وسرّه أنّ المعنى حينئذ عشرة موصوفة بأنّها غير درهم، وكلّ عشرة فهي موصوفة بذلك؛ فالصفة هنا مؤكّدة صالحة للاسقاط مثلها في: ﴿نَفْخَةٌ واحِدَةٌ﴾[1] وتتخرّج الآية على ذلك؛ إذا المعنى حينئذ لو كان فيهما آلهة لفسدتا، أي أنّ الفساد يترتّب على تقدير تعدّد الآلهة، وهذا هو المعنى المراد.

ومثال المعرف الشبيه بالمنكّر قوله:

أنيخت فألقت بلدةً فوق بلدة ... قليل بها الأصوات إلّا بغامها

فإنّ تعريف «الأصوات» تعريف الجنس.

ومثال شبه الجمع قوله:

لو كان غيري، سليمى، الدّهر غيّره ... وقع الحوادث إلّا الصّارم الذّكر

فإلّا الصارم صفة لغيري.

ومقتضى كلام سيبويه أنّه يشترط كون الموصوف جمعاً أو شبهه؛ لتمثيله بـ«لو كان معنا رجل إلّا زيد لغلبنا» وهو لا يجري لو مجرى النفي، كما يقول المبرّد.

وتفارق «إلّا» هذه «غيراً» من وجهين:

---

١. الحاقة (٦٩) الآية ١٣.

أحدهما: أنّه لايجوز حذف موصوفها؛ لا يقال «جاءني إلّا زيد» ويقال «جاءني غير زيد». ونظيرها في ذلك الجمل والظروف؛ فإنّها تقع صفات، ولا يجوز أن تنوب عن موصوفاتها.

والثاني: أنّه لا يوصف بها إلّا حيث يصحّ الاستثناء؛ فيجوز «عندي درهم إلّا دانق» لأنّه يجوز إلّا دانقاً، ويمتنع «إلّا جيد»؛ لأنّه يمتنع إلّا جيداً، ويجوز «درهم غير جيد» قاله جماعات، وقد يقال: إنه مخالف لقولهم في ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلّا اللّٰهُ﴾[1] الآية، ولمثال سيبويه «لو كان معنا رجل إلّا زيد لغلبنا».

وشرط ابن الحاجب في وقوع «إلّا» صفةً تعذّر الاستثناء، وجعل من الشاذّ قوله:

وكلّ أخ مفارقه أخوه — لعمر أبيك إلّا الفرقدان

والوصف هنا مخصّص لا مؤكّد، كما بيّنت من القاعدة.

والثالث: أن تكون عاطفة بمنزلة الواو في التشريك في اللفظ والمعنى، ذكره الأخفش والفراء وأبو عبيدة، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[2]، ﴿لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلاّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ﴾[3] أي ولا الذين ظلموا، ولا من ظلم، وتأوّلهما الجمهور على الاستثناء المنقطع.

والرابع: أن تكون زائدة، قاله الأصمعي وابن جنّي، وحملا عليه قوله:

حراجيج ما تنفكّ إلّا مناخةً — على الخسف أو نرمي بها بلداً قفرا

وابن مالك وحمل عليه قوله:

أرى الدّهر إلّا منجنوناً بأهله — وما صاحب الحاجات إلّا معذّبا

وإنّما المحفوظ «وما الدهر» ثمّ إن صحّت روايته فتخرّج على أنّ «أرى» جواب

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥٠.

٣. النمل (٢٧) الآية ١٠ و ١١.

لقسم مقدّر، وحذفت «لا» كحذفها في ﴿تَاللَّهِ تَفْتَأُ﴾[1] ودلّ على ذلك الاستثناء المفرّغ، وأمّا بيت ذي الرمة فقيل: غلط منه، وقيل: من الرواة، وإنّ الرواية «آلاً» بالتنوين، أي شخصاً، وقيل: تنفكّ تامّة بمعنى ما تنفصل عن التعب، أو ما تخلّص منه، فنفيها نفي، ومناخة: حال، وقال جماعة كثيرة: هي ناقصة والخبر «على الخسف» و «مناخة» حال، وهذا فاسد؛ لبقاء الإشكال؛ إذ لا يقال «جاء زيد إلّا راكبا».

تنبيه

ليس من أقسام إلّا التي في نحو ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾[2] وإنّما هذه كلمتان إن الشرطية ولا النافية، ومن العجب أنّ ابن مالك على إمامته ذكرها في شرح التسهيل من أقسام إلّا.

إلّا

به کسر همزه و تشدید لام، بر چهار وجه می‌آید:

وجه اول: به معنای استثنا است؛ مثل آیهٔ: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ﴾. اسم بعد از **الّا** در این آیه به دلیل این که استثنا در جمله موجب و مستثنا متصل است، منصوب می‌باشد. در مورد عامل نصب اختلاف است:

قول اول: **الّا** عامل آن است. نظر مصنف (ابن هشام) نیز همین است.

قول دوم: منصوب به فعل ما قبل **الّا** (فشربوا) است. این قول ضعیف است، چون ذکر فعل در بعضی موارد منتفی است؛ مثل: «القوم إخوتك الّا زيداً».

مثال دیگر: مستثنا، در آیهٔ: ﴿ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ مرفوع است، چون استثنا در

---

۱. يوسف (۱۲) الآية ۸۵.

۲. التوبة (۹) الآية ۴۰.

کلام منفی واقع شده است. در عامل رفع مستثنا اختلاف است:

۱. بصریون گفته‌اند: بنا بر تابعیّت از فاعل «شربوا» است؛ یعنی بدل بعض از کل، ولکن این قول به دو دلیل ضعیف است:

الف) بدل بعض باید مشتمل بر ضمیر رابط باشد که به مبدل منه برمی‌گردد و در این جا ضمیری وجود ندارد. بعضی جواب داده‌اند که رابط منحصر به ضمیر نیست و در این جا ربط این است که مستثنا جزئی از جمله ما قبل است.

ب) باید بین بدل و مبدل منه از نظر نفی و اثبات اتحاد باشد و در این جا مستثنا موجب و مستثنامنه جمله منفی است. بعضی جواب داده‌اند که اتحاد بین بدل و مبدل فقط باید در عامل باشد که در این جا وجود دارد، اما لازم نیست بین تابع و متبوع از جهت نفی و اثبات اتحاد باشد؛ مثل: «مررت برجل لا کریم ولا لئیم» که صفت منفی است و موصوف مثبت. هم چنین مانند: «مررت بزید لا عمر» بنابر این‌که **لا** عمرو بدل باشد منفی و مخالف با مبدل منه است.

۲. این قول منسوب به کوفیون است که آنها مستثنا را عطف بر مستثنا منه می‌دانند. حرف عطف در نزد آنان **الّا** است که به منزله **لا عاطفه** می‌باشد، چون در ماقبل لا مثبت است و ما بعدش منفی و در **الّا** عکس آن است.

این قول هم مردود است، زیرا در مثال: «ما جاءني الّا زید» حرف عطف (الّا) بعد از عامل ذکر شده است، در حالی که حرف عطف باید بعد از معمول ذکر شود؛ مثل: «ضربت زیداً وعمراً» لذا در مثال: «قام امّا زید وامّا عمرو» گفته‌اند: **إمّا** اول حرف عطف نیست، چون بعد از عامل ذکر شده است، إمّا از اعتراض، جواب داده شده است به این که معمول بعد از عامل مقدر است؛ ای: «ما جائنی احد الّا زید» پس حرف عطف بعد از معمول واقع شده است.

وجه دوم: به معنای **غیر** است و با اسم بعدش برای ما قبل خود صفت واقع می‌شود؛

مثل: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ **الّا الله** صفت برای **آلهه** است و در این جا جایز نیست که **الّا** لفظاً برای استثنا باشد، زیرا تقدیر آیه این‌طور می‌شود: «لوکان فیهما آلهة لیس فیهم الله لفسدتا»، چون اسم بعد از **الّا** مستثنا است که در کلامِ موجب باید منفی باشد. مفهوم این کلام این است که اگر در زمین و آسمان خدایانی باشد که خدا در میان آنان باشد، فسادی لازم نمی‌آید و حال آن که این معنا مراد نیست. هم چنین از نظر قواعد نحوی هم **الّا** نمی‌تواند برای استثنا باشد، چون در استثنا باید مستثنا منه عام باشد تا بتواند شامل مستثنا گردد و **آلهه** که باید مستنثامنه باشد این چنین نیست، زیرا جمع نکره در جمله موجب، افاده عموم نمی‌دهد و فقط در کلام منفی دلالت بر عموم می‌کند. پس شامل مستثنا نمی‌شود تا بتوانیم آن را استثنا کنیم؛ مثل: «قام الرجال الّا زید» صحیح نیست به اتفاق نحویین. مبرّد گمان کرده است که جمع نکره در این آیه در کلام منفی است و مستثنا در کلام منفی بدل از مستثنامنه می‌شود، پس در آیه الله که بعد از الّا ذکر شده، بدل از آلهه آمده است و منفی بودن جمله به دلیل لو شرطیه است، چون برای امتناع می‌آید و امتناع شيء به معنای انتفاء است. لذا گفته‌اند: تفریغ در این استثنا جایز است، با این که تفریغ فقط در کلام منفی می‌آید، چون در این جا گر چه جمله موجب است، ولی معنای جمله نفی است. معنای تفریغ این است که مستثنا منه حذف می‌شود و این فقط در کلام منفی می‌آید؛ مثل: «ما رأیت الّا زیداً تقدیر ما رأیت احداً الّا زیداً» که **زید** بدل از مفعول **رأیت** می‌باشد و منصوب است. وی گفته است: جملهٔ: «لو کان معنا الّا زید» بهترین کلام است با این که در این کلام استثنا مفرغ است. تقدیر: «ماکان معنا احداً الّا زید».

ولکن کلام مبرّد مردود است، زیرا در مثال: «ما جائنی دیّار اکرمته» **لو** نمی‌تواند جانشین حرف نفی شود و گفته شود: «لو جائنی دیّار اکرمته» هم چنین در جمله: «ما جائنی من احد» **لو** نمی‌تواند جانشین **ما** شود. پس صحیح نیست: «لو جائنی من

احد» بنابراین حق با سیبویه است که **الّا** و ما بعدش صفت باشد، چون **من** زایده بعد از حرف نفی می‌آید. هم چنین کلمه **دیّار**.

شلوبین و شاگردش و ابن ضایغ علی بن محمد بن یوسف گفته است: معنای آیه فقط در صورتی صَحیح است که **الّا** به معنای **غیر** باشد که به معنای عوض و بدل است، نه **غیری** که به معنای مغایرت باشد. مراد از مثالی که سیبویه در بحث و تحقیق آیه آورده است که: «لو کان معنا رجل إلّا زید لغلبنا»، همین معنا را اراده کرده است؛ ای: «لوکان رجل مکان زید أو عوضاً عنه لغلبنا» پس **الّا** در این مثال به معنای بدل و عوض آمده است. پایان کلام شلوبین.

لکن قول این دو نفر صحیح نیست، چون معنای آیه با مثال ذکر شده فرق می‌کند، زیرا اگر در آیه **الّا** را به معنای عوض و بدل بگیریم، معنا فاسد خواهد شد، زیرا برگشت آیه می‌شود: «لوکان فیهما الهة بدلاً وعوضاً من الله لفسدتا» و مفهومش این است: «لوکان فیهما الهة ولیس بدلاً وعوضاً من الله لم یفسد»، در حالی که این مفهوم غلط است، پس باید گفت **الّا** در مثال برای «تخصیص» است؛ یعنی صفت گاهی مخصص موصوف خود می‌باشد و بعد از وصف دائره شمول موصوف کمتر می‌شود؛ مثل: «رأیت رجلاً غیر زید». در این مثال قبل از وصف دائره عموم رجل شامل زید هم می‌شد، ولکن بعد از وصف: «غیر زید» شامل زید نمی‌شود. زمانی هم صفت موصوف خود را تأکید می‌کند، مثل: «المتعدّد غیر الواحد» و «الإنسان غیر الحجر» در این دو مثال به واسطه صفت غیر تخصیص در متعدد و انسان حاصل نشده و فقط تأکید است.

قاعده کلی این است که هرگاه اسم بعد از الّا از نظر تثنیه و افراد، مطابق ما قبل باشد؛ مثل: «جائني رجل إلّا زید وجائني رجال إلّا زیدون» افاده تخصیص می‌نماید و اگر مخالف با اسم قبل خود باشد؛ مثل «جائني رجال إلّا زید» افاده تأکید می‌کند، چون

رجال که جمع است مغایر با مفرد (زید) است، پس افاده تخصیص نمی‌کند و مـراد، رجالی است که غیر زید هستند. عبارت: «ولم أر من أفصح» اشاره به این است که این تحقیق از ابتکارات مصنف است. سپس استدراک می‌کند به این که نحویون قبلاً هم توجه به این مطلب داشته‌اند، چون گفته‌اند: اگر کسـی بگـوید «له عـندي عشـرة إلّا درهماً» به نصب درهم باشد، اقرار به ده می‌شود برای این که **الّا** صفت واقع شده است و به معنای غیر می‌آید؛ ای: «عشرة موصوفاً بأنّه غیر درهمٍ» و چون ده درهم متصف به صفتی است که با او مغایرت دارند، معنای تأکید را افاده می‌دهد، لذا اگر صفت حذف شود خللی در کلام وارد نمی‌شود. نظیر «نفخة واحدة» که صفت **واحده** مؤکـد **نـفخه** است وآیهٔ شریفه بر همین منوال توجیه می‌شود، زیرا معنای آیه به این تقدیر می‌شود: **﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا﴾** اگر در زمین و آسمان خدایانی باشد موجب فساد می‌گردد. فساد مترتب بر وجود خدایان متعدد است. بنابراین صفت «غیر الله» تأکید آن خواهد بود، چون آن خدایان غیر خدای واقعی می‌باشند.

اما آن جایی که اسم معرفه شبیه نکره بعد از **الّا** واقع شود؛ مثل قول شاعر:

أنيخت فـألقت بـلدةً فـوق بـلدة ... قـليل بـها الأصـوات إلّا بـغامها

خوابانیده شد شتر پس انداخت سینه خود را بر زمین که در آن زمین صداها متصف به غیر صداهای ضحیم ناقه بود.

انیخت مجهول ماضی از باب افعال به معنای خوابیدن شتر است. مراد از **بلدة** سینه شتر و بلده دوم زمینی است که سینه شتر به آن می‌رسد.

در این شعر کلمه **الّا** به معنای **غیر** است و صفت برای **الأصوات** واقع شده است که معرفه می‌باشد، ولی از نظر معنا شبیه به نکره است، چون «ال» جنس بر او داخل شده است.

مثال آن جایی که **الّا** صفت برای اسم شبیه جمع باشد:

قول لبید بن ابی ربیعه:

لو کــان غـیري، سـلمی، الدّهـر غـیّره   وقــع الحــوادث إلّا الصّــارم الذّکــر

ای سُلمی! اگر موجودی غیر از من بود، روزگار او را تغییر می‌داد، غیر از من که شمشیر برنده خود بود.

سُلْمیٰ (به ضمّ سین بر وزن سکریٰ) نام حبیبهٔ شاعر و منادا است که حرف ندای آن حذف شده است. **غیّره** فعل ماضی است.

کلمه **الّا** به معنای غیر است که صفت برای **غیری** واقع شده است و در حکم جمع است، چون شامل عدد فراوانی می‌شود.

مثالی که سیبویه در این مقام آورده، مقتضای عدم اشتراط جمع بودن اسم موصوف است. در مثال: «لو کان معنا رجل إلّا زید لغلبنا» **الّا** به معنای **غیر** است و برای اسم مفرد نکره صفت آورده شده است، مگر این که گفته شود **لو** به منزله حرف نفی است و **رجل** در سیاق نفی عموم را افاده می‌کند که در این صورت شبیه نفی خواهد بود، ولکن در نزد سیبویه **لو** به منزله حرف نفی نیست و فقط مبرد آن را به منزلهٔ نفی می‌داند.

الّا که به معنای غیر می‌آید از دو جهت با غیر فرق دارد:

اول: این که جایز نیست که موصوفش حذف شود. پس گفته نمی‌شود: «جائني إلّا زید أي جائني رجال إلّا زید» ولکن در غیر حذف موصوف جایز است: «جائني غیر زید أي جائني رجل غیر زید» و این مثل ظرف، جار و مجرور و جمله‌ای است که اگر صفت واقع شود موصوفش حذف نمی‌گردد، پس صفتی که عبارت از جمله، ظرف و جار و مجرور باشد نمی‌تواند جانشین موصوف گردد.

دوم: این که **الّا** در جایی صفت آورده می‌شود که استثنا در آنها جایز باشد؛ یـعنی بتوانیم اسم بعد از **الّا** را استثنا کنیم و این شرط در غیر وجود ندارد. بنابراین صحیح است که گفته شود: «عندی درهم الّا دانق»، چون **دانق** که مقدارش کمتر از درهم است

ممکن است بر استثنا عمل شود و لکن جایز نیست که گفته شود: «عندي درهم إلّا جیّداً» چون جیّد بودن از اوصاف درهم است و استثنا در او جایز نیست، ولکن این طور صحیح است: «عندي درهم غیر جیّد» جماعت نحویین این فرق را بیان کرده‌اند. ممکن است گفته شود که این شرط در آیه: ﴿فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ و مثال «لو کان معنا رجل إلّا زید» مخالفت دارد، چون استثنا جایز نیست.

ابن حاجب[1] شرط سومی ذکر کرده است و آن این که **الّا** در جایی صفت واقع می‌شود که استثنا امکان نداشته باشد. پس اگر استثنا امکان داشته باشد و الّا صفت قرار گیرد از موارد شاذ خواهد بود؛ مثل قول شاعر:

وکلّ أخ مفارقه أخوه ... لعمر أبیك إلّا الفرقدان

هر برادری از برادر خود مفارقت می‌کند، قسم به جان پدرت! مگر دوستاره فرقدان.

در این شعر «الّا الفرقدان» وصف است؛ ای «غیر الفرقدان» با این که استثنا ممکن بوده است، ولکن وصف در این جا برای تحضیض است، نه تأکید؛ چنان چه در قاعدهٔ کلّی هم گفته شد.

وجه سوم: به منزله **واو** عطف است. در این صورت میان معطوف و معطوف‌علیه تشریک به وجود می‌آورد؛ مثل **واو**. اخفش، فرّاء و ابوعبده قائل به این وجه شده‌اند. در آیهٔ: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ گفته‌اند: **الّا** در «الّا الذین آمنوا» به معنای واو است؛ یعنی: «ولا الذین آمنوا» و تقدیر لا بعد از **واو** به جهت این است که عطف بر جمله منفی است.

در آیه دیگر: ﴿لاَيَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ﴾ گفته‌اند: تقدیر «ولا من ظلم» است، اما جمهور نحویون آیه را بر استثنا منقطع حمل کرده‌اند.

---

[1]. أبو عمرو عثمان بن عمر بن بکر بن یونس المالکي الأصولي الفقیه المتولّد ٥٧١ المتوفّی ٦٤٦، له مصنّفات في الفقه والأصول والنحو والصرف ومنه الکافیة وشرحها.

وجه چهارم: **الّا** زاید واقع می‌شود. این وجه را اصمعی و ابن جنّی گفته‌اند، در شعر شاعر:

جـراجـيج مـا تـنفكّ إلّا مـناخةً　　　على الخسف أو ترمىٰ بها بلداً قفرا

آنها شترانی هستند لاغر و قوی که همیشه خوابیده‌اند بر گرسنگی و یا این که رها شده باشد در زمین خشک بی علف.

حراجیج جمع جرجوج بر وزن عصفور به معنای شتران لاغر و طویل، مُناخه اسم مفعول، **خسف** بر وزن فلس به معنای قحطی و خشک‌سالی است.

در این شعر گفته‌اند: **الّا** زاید است. ابن مالک الّا را در شعر زیر حمل بر زاید کرده است:

أرى الدّهـر إلّا مـنجنوناً بـأهله　　　وما صاحب الحاجات إلّا مـعذّبا

و می‌بینم که روزگار نسبت به اهلش مثل ناعور است.

مَنجنوناً به معنای دولاب که به وسیله آن آب می‌کشند و در عراق «ناعور» می‌گویند.

گفته است **الّا** زاید است بنابر این که اول شعر اری باشد ولکن اول شعر بـه «ومـا الدهر» ضبط شده است بنابراین **الّا** برای استثنا خواهد بود و در صورتی که اریٰ ثبت شده باشد باز هم قابل توجیه است به این صورت که **اری** جواب قسم است و تقدیر: «والله لا اری الدهر» است. پس حرف نفی محذوف است؛ مثل آیهٔ: ﴿**تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تَـذْكُرُ يُوسُـفَ**﴾ در اصل جواب قسـم، **لا تـفتأ** بـوده است کـه **لا** حـذف گـردیده است. پس استثنای مفرغ است؛ یعنی مستثنا منه حذف شده است. گفته شد که استثنای مفرغ فقط در کلام منفی می‌آید بنابراین **لا** در تقدیر گرفته می‌شود. اما جواب از بیت ذی‌الرمه به چند وجه است:

۱. این که ذی الرمه در شعر خود اشتباه کرده باشد، چون اگر **الّا** برای استثنا باشد نظیر: «جاء زیدٌ إلّا راکباً» می‌شود و این جمله غلط است، چون استثنای مفرغ در کلام

موجب است.

۲. این که راوی، شعر را غلط آورده باشد، زیرا روایت صحیح در شعر **إلّا** با تنوین است به معنای شخص تقدیرش: «ما تنفكّ شخص» ای شاخصه است. پس الّا اسم است، نه حرف.

۳. این که ما تنفك گر چه از افعال ناقصه است که باید اسم و خبر داشته باشد، لکن در این جا به صورت تام استعمال شده است و احتیاج به خبر ندارد. در این صورت «ما تنفك» به معنای «ما تنفعل» می‌آید. پس کلمه **ما** در نفی باقی است. بنابراین **الّا** برای استثنا خواهد بود؛ ای: «لا تنفعل الناقة عن التعب والجوع إلّا في حال كونه مناخة»؛ جدا نمی‌شود ناقه از خستگی و گرسنگی مگر در حالی که خوابیده باشد.

عده زیادی گفته‌اند: «ما تنفك» ناقصه است و خبرش **علی الخسف** می‌باشد و مناخه حال است. ولی این قول فاسد است، زیرا در این صورت نفی در نفی اثبات می‌شود، چون **ما** نافیه است و **تنفك** هم معنای نفی را می‌دهد. بنابر این استثنای مفرغ در جمله مثبت می‌آید؛ مثل: «جاء زید إلّا راکباً» و این مطلب صحیح نیست.

تنبیه

کلمه **الّا** در آیهٔ: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ از اقسام **الّا** نیست، بلکه مرکب از **ان** شرطیه و **لا** نافیه است. عجب این که ابن مالک با این که پیشوای نحویون است در شرح تسهیل این **الّا** را از اقسام الّا ذکر کرده است (البته بعضی از محشّین گفته‌اند: صریح کلام ابن مالک آن طور نیست که ابن هشام می‌گوید).

اَلّا

بالفتح والتشدید.

حرف تحضيض مختصّ بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضيض، فأمّا قوله:

ونـبّئت ليـلى أرسـلت بشـفاعة إليّ، فـهلّا نـفس ليـلى شـفيعها

فالتقدير: فهلّا كان هو، أي الشأن، وقيل: التـقدير فـهلّا شـفعت نـفس ليـلى، لأنّ الإضمار من جنس المذكور أقيس، وشفيعها على هذا خبر لمحذوف، أي هي شفيعها.

تنبيه

ليس من أقسام «ألّا» التي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّـهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ﴾[1] بل هذه كلمتان أن الناصبة ولا النافية، أو أن المفسرة «أو المخففة من الثقيلة» ولا الناهية، ولا موضع لها على هذا، وعلى الأول فهي بدل من (كتاب) على أنه بمعنى مكتوب، وعلى أنّ الخبر بمعنى الطلب بقرينة ﴿وَأْتُونِي﴾[2] ومثلها ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾[3] في قراءة التشديد، ولكن «أن» فيها الناصبة ليس غير، و «لا» فيها محتملة للنفي؛ فتكون ألّا بدلاً من ﴿أَعْمَالَهُمْ﴾[4] أو خبراً لمحذوف، أي: أعمالهم ألّا يسجدوا، وللزيادة فتكون (ألّا) مخفوضةً بدلاً من ﴿السَّبِيلِ﴾[5] أو مختلفاً فيها أمخفوضة هي أم منصوبة، وذلك على أنّ الأصل: «لئلّا» واللام متعلّقة بـ«يهتدون».

ألّا

حرف تحضيض است به معناى وادار كردن و تحريص نمودن. اين كلمه

---

۱. النمل (۲۷) الآية ۳۰ و ۳۱.

۲. النمل (۲۷) الآية ۳۱.

۳. النمل (۲۷) الآية ۲۵.

٤. النمل (۲۷) الآية ۲٤.

٥. النمل (۲۷) الآية ۲٤.

مخصوص جمله فعلیه است که اگر فعل مضارع باشد به معنای تحضیض است و اگر ماضی باشد معنای ملامت را می‌رساند. در قول شاعر:

ونبّئت لیلی أرسلت بشفاعة　　　　إلیّ، فهلّا نفس لیلی شفیعها

خبردار شدم که لیلی کسی را برای شفاعت در امری به سوی من فرستاده است. پس چرا خود لیلی شفاعت خواه خود نبود.

در این بیت **هلّا** داخل بر جمله اسمیه شده است.

ولی توجیه شده است به این که **کان** در تقدیر است، پس جمله بعدش جمله فعلیه می‌شود و بعضی فعل **لا شفعت** را در تقدیر گرفته‌اند، چون مناسب‌تر است. در صورتی که **کان** تقدیر شود اسم کان ضمیر شأن است و بنابر تقدیر دوم، **شفیعها** خبر محذوف است: «هی تشفعها».

تنبیه

کلمه **الّا** در آیهٔ: ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ﴾ از این قسم **الّا** نیست بلکه مرکب است از **انّ** ناصبه و **لا** نافیه، در صورت اول **الّا تعلوا** بدل از **کتاب** است که در آیه ما قبل ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ ذکر شده است.

احتمال دیگر این که **أن** مفسّره باشد و **لا** ناهیه در این صورت جمله محلی از اعراب ندارد. آیه ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ مثل همین ألّا است. در این جا مرکب از **انّ** و **لا** است. اما بنابر قول کسانی که **الّا** را مخفف خوانده‌اند از محل بحث خارج می‌شود. بر فرض اول **أن** فقط ناصبه است و نمی‌تواند مفسره باشد، چون **أن** مفسره باید بعد از معنای قول واقع شود و در آیه نمل این شرط موجود بود چون در جمله ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ **کتاب**، قول را افاده می‌دهد و در این آیه این شرط وجود ندارد. در کلمه **لا** دو احتمال است:

١. این که نافیه باشد. پس جمله بدل از اعمالهم می‌شود. ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَـهُمْ﴾ که در آیه قبل ذکر شده است و ممکن است خبر برای مبتدای محذوف باشد: «لأعمالهم ألّا يسجدوا».

٢. این که لا زایدْ باشد و بنابر این تقدیر جمله «ألّا يسجد» محلاً مجرور است. بنابر این که بدل از «عن السبيل» باشد و در اصل بعد از حذف لام «لئلا يسجدوا» بوده است. پس جمله محلاً منصوب بنزع خافض است.

احتمال دیگر این که محلاً مجرور باشد و لام جاره محذوف، متعلق به «لا يهتدون» باشد.

إلىٰ

حرف جرّ له ثمانية معان:

أحدها: انتهاء الغاية الزمانية، نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1] والمكانية نحو ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[2] وإذا دلّت قرينة على دخول ما بعدها نحو «قرأت القرآن من أوّله إلى آخره» أو علىٰ خروجه نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] ونحو ﴿فَنَظِرَةٌ إِلىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[4] عمل بها، وإلّا فقيل: يدخل إن كان من الجنس، وقيل: يدخل مطلقاً، وقيل: لا يدخل مطلقاً، وهو الصحيح؛ لأنّ الأكثر مع القرينة عدم الدخول؛ فيجب الحمل عليه عند التردّد.

والثاني: المعيّة، وذلك إذا ضمّمت شيئاً إلى آخر، وبه قال الكوفيون وجماعة من

---

١. البقرة (٢) الآية ١٨٧.

٢. الإسراء (١٧) الآية ١.

٣. البقرة (٢) الآية ١٨٧.

٤. البقرة (٢) الآية ٢٨٠.

البصريين في ﴿مَنْ أَنْصارِي إِلَى اللّٰهِ﴾[١] وقولهم «الذّود إلى الذّود إبل» والذود: من ثلاثة إلى عشرة، ولا يجوز «إلى زيد مال» تريد مع زيد مال.

والثالث: التبيين، وهي المبيّنة لفاعلية مجرورها بعد ما يفيد حبّاً أو بغضاً من فعل تعجّب أو اسم تفضيل نحو ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾[٢].

والرابع: مرادفة اللام نحو ﴿وَالأَمْرُ إِلَيْكِ﴾[٣] وقيل: لانتهاء الغاية، أي منته إليك، ويقولون «أحمد إليك الله سبحانه» أي أنهى حمده إليك.

والخامس: موافقة في، ذكره جماعة في قوله:

فلا تتركنّي بالوعيد كأنّني ... إلى الناس مطّلى به القارّ أجرب

قال ابن مالك: ويمكن أن يكون منه ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ﴾[٤] وتأوّل بعضهم البيت على تعلّق «إلى» بمحذوف، أي مطّلى بالقار مضافاً إلى الناس، فحذف وقلب الكلام؛ وقال ابن عصفور: هو على تضمين «مطّلى» معنى مبغض، قال: ولو صح مجيء «إلى» بمعنى «في» لجاز «زيد إلى الكوفة».

والسادس: الابتداء، كقوله:

تقول وقد عاليت بالكورد فوقها: ... أيسقى فلا يروى إليّ ابن أحمرا؟

أي منّي.

والسابع: موافقة عند، كقوله:

أم لا سبيل إلى الشّباب، وذكره ... أشهى إليّ من الرّحيق السّلسل؟

والثامن: التوكيد، وهي الزائدة، أثبت ذلك الفراء، مستدلاّ بقراءة بعضهم ﴿أَفْئِدَةً مِنَ

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ٥٢.

٢. يوسف (١٢) الآية ٣٣.

٣. النمل (٢٧) الآية ٣٣.

٤. الأنعام (٦) الآية ١٢.

النّاسِ تَهْوِی إِلَيْهِمْ﴾[1] بفتح الواو، وخرّجت على تضمين تهوى معنى تميل، أو أنّ الأصل تهوي بالكسر، فقلبت الكسرة فتحة والياء ألفاً كما يقال في رضي: رضا، وفي ناصية: ناصاة، قاله ابن مالك، وفيه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغة تحرّك الياء في الأصل.

إلی

به کسر همزه، حرف جر است و برای هشت معنا می‌آید:

اول: به معنای انتهای زمان و مکان است؛ مثل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ و ﴿سُبْحانَ ٱلَّذِی أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ ٱلْمَسْجِدِ الحَرامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى﴾ کلمه الی در آیه اول انتهای زمان و در آیه دوم انتهای مکان را می‌رساند؛ هم چنین مثال «سرت من البصره إلی الکوفه» در مورد این که ما بعد **إلی** در حکم ما قبل است یا خارج از آن، چند صورت وجود دارد:

۱. جایی که قرینه بر دخول باشد؛ مثل: «قرأت القرآن إلی آخره».

۲. قرینه‌ای بر خروج باشد؛ مانند: ﴿أَتِمُّوا ٱلصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

۳. این که قرینه‌ای وجود نداشته باشد و صلاحیت در هر دو را داشته باشد.

در این جا سه قول وجود دارد:

الف) مطلقا داخل در ما قبل است.

ب) اگر ما قبل وما بعد إلی از جنس واحد باشد داخل است؛ مثل: «أكلت السمكة إلی رأسها» و «سرت في النهار إلی العصر» در این دو مثال «رأس سمكة» از جنس سمک است و هم چنین عصر از جنس نهار است، ولی اگر از جنس ما قبل نباشد داخل نیست، مثل: «سرت من الكوفة إلی البصرة».

---

۱. إبراهيم (١٤) الآية ٣٧.

ج) مطلقاً داخل نیست. از نظر مصنف قول صحیح همین قول است، به دلیل اغلبیت، چون اکثراً در مواردی که قرینه باشد داخل نیست، پس در سایر موارد مشکوک حمل بر اکثر می‌شود.

دوم: به معنای معیه است و در جایی می‌آید که انضمام چیزی به چیز دیگر باشد. کوفیون و جماعتی از بصریون **إلی** را در آیهٔ: ﴿**مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللّٰهِ**﴾ را از همین قسم می‌دانند؛ یعنی: «من أنصاري مع الله» و در عبارت: «الذود إلی الذود إبل» کلمه **الذود** عدد از سه تا ده است و مراد از این مثال این است که عدد کم که اضافه به عدد کم دیگر شود شتران زیادی می‌شوند. اگر در جایی اضافه چیزی به چیز دیگر نباشد إلی به معنای مع نمی‌آید. پس در جمله «إلی زید مال» به معنای مع نیست، زیرا مال از نظر عرف منضم به زید نمی‌شود.

سوم: به معنای تبیین می‌باشد و در جایی است که از فعل تعجب معنای حب و بغض استفاده شود، در این صورت **إلی** با مجرورش فاعل آن فعل خواهد بود؛ مثل آیهٔ: ﴿**رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَیَّ**﴾ فاعل **احبّ** که افعل التفضیل است **اليّ** می‌باشد که در واقع همان یاء متکلم است که با **إلی** برای فاعلیت تبیین و ظاهر گردیده است.

چهارم: مرادف لام است؛ مانند: «والامر إليك أي والأمر لك» بعضی می‌گویند: **إلی** در این مثال برای انتها آمده است: «الأمر منتهٍ إليك». در عبارت: «أحمد إليك أي أحمد لك الله» توجیه شده است به انتها «حمده إليك»، پس **إلی** در این جا هم برای انتها است. اگرچه معنای لام متظاهر است و مراد ثواب حمد من خدا را به سویِ تو است که به من احسان کردی.

پنجم: به معنای **ای** است که با معنای **فی** موافق باشد. این معنا را جماعتی در قول شاعر نابغه ذبیانی ذکر کرده‌اند:

فــلا تــترکنّي بــالوعید کــأنّني   إلی الناس مطلّی به القارّ أجرب

پس ترک مکن مرا به تهدید خود که گویا در میان مردم مثل شتر گرگ به قیر مالیده شده باشم.

مطّلی اسم مفعول بر وزن مرّضی؛ یعنی به قیر مالیده شده، **اجرب** به معنای حیوان و گرگ است.

در این شعر **الی** به معنای **فی** آمده است: «کأنّني في الناس». ابن‌مالک همین معنا را در آیهٔ: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ﴾ احتمال داده است: «ليجمعنّكم في يوم القيامة». بعضی بیت نابغه را تأویل کرده‌اند به این که **علی** متعلق به اسم محذوف است: «مطلّی به بالقارّ مضافاً إلی الناس» بنابر این تقدیر **علی** متعلق به مضافاً است و در این صورت **الی** معنای **فی** را افاده نمی‌دهد، پس کلمه **مضافاً** حذف شده است و کلام، عکس است؛ یعنی در اصل مطّلی بالقار بوده است. پس در شعر باء جاره به ضمیربه که به اجرب بر می‌گردد، داخل شده است، چون جرب بر قیر مالیده می‌شود، ولی در این شعر گفته است قیری که به اجرب مالیده شده است و این قلب است. ابن عصفور در **مطّلی**، معنای مبغض را لحاظ کرده است و مبغض متعدی به **الی** می‌شود و گفته است: اگر **الی** به معنای **فی** باشد، عبارت: «زید الی الکوفه» جایز خواهد بود؛ حال این صحیح نیست.

ششم: به معنای ابتدا است؛ مثل قول شاعر:

تقول وقد عاليت بالكور فوقها   أيسقى فلا يروى إليّ ابن أحمرا؟

می‌گفت آن ناقه در حالی که بلند می‌کردم بار خود را بر بالای شتر، آیا آب می‌آشامد و ابن احمر از من سیر نمی‌شود.

در شعر **الی** به معنای **من** آمده است:

أي «منّي».

هفتم: به معنای **عند** می‌آید؛ مثل قول ابن کبیر هذلی:

أم لا سبيل إلى الشّباب، وذكره   أشهى إليّ من الرّحيق السّلسل؟

آیا نیست راهی به سوی جوانی و حال این که یاد جوانی نزد من محبوب‌تر از شراب خالص گوارا است.

شاهد در **الی** دوم است که به معنای **عندی** آمده است.

هشتم: به معنای **تؤکید** است و این در صورتی است که **الی** زاید واقع شود و فراء قائل به این معنا شده است، به دلیل آیهٔ: ﴿أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ تُحبّ که بدون **الی** متعدی می‌شود. پس **الی** زاید است و تأکید را می‌رساند. بعضی در جواب گفته‌اند: در **تهوی** معنای تمیل لحاظ شده است. پس باید با **الی** متعدی گردد و در این صورت **الی** زاید نخواهد بود.

توجیه دیگر این که **تهویٰ** در اصل **تهوِي** بوده است که به معنای «یسقط» است، ولی در این جا کسرهٔ واو قلب به فتحه و یاء آخر قلب به الف گردیده است؛ چنان‌چه در **رضِي** بدون اعلال به فتح ضاد خوانده شده و یاء قلب به الف گردیده است (رضا) و در ناصبه به کسر صاد ناصٰاة به فتح خوانده شده است. بنابر این **الی** زاید نیست، چون «یسقط» با **الی** متعدی می‌شود.

این وجه را ابن مالک گفته است، لکن در این وجه نظر است، زیرا شرط فتحه این است که یاء در اصل حرکت داشته باشد و این در **رَضِي** موجود است، چون ضاد مکسور می‌باشد، ولکن در **تهویٰ** موجود نیست، چون ساکن است.

إِي

بالكسر والسكون.

حرف جواب بمعنى نعم؛ فيكون لتصديق المخبر؛ ولإعلام المستخبر، ولوعد الطالب فتقع بعد «قام زيد» و «هل قام زيد» و «اضرب زيداً» ونحوهنّ، كما تقع «نعم» بعدهنّ، وزعم ابن الحاجب أنّها إنّما تقع بعد الاستفهام نحو ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ

هُوَ قُلْ إِی وَرَبِّی إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾[1] ولا تقع عند الجميع إلّا قبل القسم ، وإذا قيل «إي والله» ثم اسقطت الواو؛ جاز سكون الياء وفتحها وحذفها، وعلى الأوّل فيلتقي ساكنان على غير حدّهما.

إي

به کسر همزه و سکون یاء، حرف جواب و به معنای نعم می‌باشد. پس برای سه چیز آورده می‌شود:

۱ ـ تصدیق مخبر؛ مثل: «قام زید» برای تصدیق او گفته می‌شود: **ای**.

۲ ـ جواب استفهام؛ مانند: «هل قام زید» در جواب می‌گویند: **ای**.

۳ ـ جواب فعل امر مثل: «ضرب زیداً» در جواب می‌گویند: **ای** که وعده امتثال است.

ابن حاجب گمان کرده است که **ای** فقط جواب امتثال است؛ مثل: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِی وَرَبِّی إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ ولکن مثال‌های ذکر شده قول ابن حاجب را رد می‌کند.

از خصوصیات استعمال کلمه **ای** این است که همیشه قبل از قسم واقع می‌گردد و در جایی که قسم ذکر نشود در تقدیر می‌باشد و در صورتی که **والله** بعد از **ای** واقع شود، حذف واو قسم جایز است. در این صورت بین یاء ساکنه و لام الله التقای ساکنین می‌شود، و یاء حذف می‌شود: **اِلله** که در اصل «ای والله» بوده است و برای رفع التقای ساکنین یاء جایز است که فتح داده شود: «ای الله».

أَيْ

بالفتح والسكون. على وجهين:

---

۱. یونس (۱۰) الآیة ۵۳.

حرف لنداء البعيد أو القريب أو المتوسط، على خلاف في ذلك، قال الشاعر:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضّحا   بكاء حمامات لهنّ هدير

وفي الحديث «أي ربّ» وقد تمدّ ألفها.

وحرف تفسير، تقول «عندي عسجد أي ذهب» و «غضنفر أي أسد» وما بعدها عطف بيان على ما قبلها، أو بدل، لا عطف نسق، خلافاً للكوفيين وصاحبي المستوفى والمفتاح؛ لأنّا لم نر عاطفاً يصلح للسقوط دائماً، ولا عاطفاً ملازماً لعطف الشيء على مرادفه، وتقع تفسيراً للجمل أيضاً، كقوله:

وترمينني بالطّرف، أي أنت مذنب   وتقلينني، لكنّ إيّاك لا أقلي

وإذا وقعت بعد تقول وقبل فعل مسند للضمير حكي الضمير، نحو «تقول استكتمته الحديث أي سألته كتمانه» يقال ذلك بضم التاء، ولو جئت بـ«إذا» مكان «أي» فتحت التاء فقلت «إذا سألته» لأن إذا ظرف لـ«تقول» وقد نظم ذلك بعضهم فقال:

إذا كنيت بأي فعلاً تفسّره   فضمّ تاءك فيه ضمّ معترف

وإن تكن بإذا يوماً تفسّره   ففتحة التّاء أمر غير مختلف

أي

به فتح همزه وسكون ياء، بر دو وجه مى‌آيد:

۱. حرف نداى قريب يا بعيد يا متوسط؛ بنابر اختلافى كه در ميان نحويون است، عبدالله بن اسود گفته است:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضّحا   بكاء حمامات لهنّ هدير

اى عبده! آيا گريهٔ كبوتران را در روشنايى صبح نشنيده‌اى كه براى آنها آوازهايى است.

«اى عبد» در اصل «اى عبده» بوده و ترخيم شده است.

شاهد در **ای** است که برای ندا آمده است. در حدیث نیز آمده است: «ای ربِّ». گاهی همزه مدّ داده می‌شود: **آی** و این در جایی است که برای منادای دور باشد.

۲. حرف تفسیر در جایی که کلمه یا جمله‌ای احتیاج به تفسیر داشته باشد: مثل «عندي عسجد أی ذهب» و «عندي غضنفر أي أسد».

در این هنگام ما بعد **ای** عطف بیان برای ما قبلش می‌شود. احتمال دیگر این که بدل باشد، و لکن ممکن نیست **ای** حرف عطف باشد تا عطف نسق بشود؛ برخلاف کوفیون و صاحب کتاب المستوفی و کتاب المفتاح که جایز دانسته‌اند، دلیل بر عدم جواز این که **ای** در تمام حالات صلاحیت حذف شدن را دارد و حرف عطف چنین نیست که بتوانیم آن را حذف کنیم، چون در بعضی موارد اگر حذف شود در معنا تغییر به وجود می‌آید؛ مثل: (جاء زید ثمّ عمرو) کلمه **ثمّ** که تأخیر را می‌رساند اگر حذف شود معنا تغییر می‌کند. هم چنین ندیده‌ایم که حرف عطفی همیشه عطف بر مرادف خود نماید و **ای** اگر حرف عطف باشد چنین خواهد بود و نیز **ای** برای تفسیر جمله هم می‌آید؛ مثل قول شاعر:

وترمينني بالطّرف، أي أنت مذنب   وتقلينني، لكنّ إيّاك لا أقلي

و می‌اندازی به سوی چشم خود را؛ یعنی تو گنه‌کاری.

جمله اول به واسطهٔ **ای** تفسیر شده است.

قاعده

هرگاه **ای** برای تفسیر جمله فعلیه بیاید که بعد از **تقول** واقع شده باشد و به ضمیر فاعل اسناد داده شود باید در جمله بعد از **ای** هم به همان ضمیر اسناد داده شود؛ مثل «استکتمته الحدیث أی سألته کتمان الحدیث» جمله اول به تاء متکلم نسبت داده شده و جمله بعد از **ای** هم به تاء متکلم نسبت داده می‌شود؛ یعنی طلب کتمان حدیث کردم

و از کتمان حدیث سؤال کردم. اما اگر به جای **ای**، **اذا** بیاورند جمله بعد از **اذا** به تـاء خطاب نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود: «اذا سألته» چون **اذا** ظرف برای **تقول** است و تقول مخاطب است. پس باید مفسرش هم فعل خطاب باشد، چون مضاف الیه **اذا** قرار گرفته است.

بعضی از نحویون این قاعده را به شعر درآورده‌اند:

إذا كـنيت بـأي فـعلاً تـفسّره ... فضمّ تاءك فـيه ضـمّ مـعترف

وإن تكـن بـإذا يـوماً تـفسّره ... ففتحة التّاء أمر غـير مـختلف

هرگاه فعلی را به فعل دیگر با کلمه **ای** تفسیر می‌کنید پس ضمّه بده فعل مفسر را و اگر با **اذا** تفسیر کنی پس فتحه دادن آن فعل متفق‌علیه است.

أيّ

بفتح الهمزة وتشديد الياء.

اسم يأتي على خمسة أوجه:

شرطاً: نحو: ﴿أَيّاً ماتَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنىٰ﴾[1]، ﴿أَيَّما الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُـدْوانَ عَلَيَّ﴾[2].

واستفهاماً: نحو: ﴿زادَتْهُ هـٰذِهِ إِيماناً﴾[3]، ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُـؤْمِنُونَ﴾[4] وقد تخفف كقوله:

تنظّرت نصراً والسّماكين أيـهما ... عليّ من الغيث استهلّت مواطره

---

١. الإسراء (١٧) الآية ١١٠.

٢. القصص (٢٨) الآية ٢٨.

٣. التوبة (٩) الآية ١٢٤.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٥.

وموصولاً: نحو: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ﴾[1] التقدير: لننزعنّ الذي هو أشدّ، قاله سيبويه، وخالفه الكوفيون وجماعة من البصريين؛ لأنّهم يرون أن أيّاً الموصولة معربة دائماً كالشرطية والاستفهامية، قال الزجاج: ما تبين لي أنّ سيبويه غلط إلّا في موضعين هذا أحدهما؛ فإنّه يسلّم أنّها تعرب إذا أفردت، فكيف يقول ببنائها إذا أضيفت؟ وقال الجرمي: خرجت من البصرة فلم أسمع منذ فارقت الخندق إلى مكّة أحداً يقول «لأضربنّ أيّهم قائم» بالضم، انتهى. وزعم هؤلاء أنّها في الآية استفهامية، وأنّها مبتدأ، وأشدّ خبر، ثم اختلفوا في مفعول ننزع، فقال الخليل: محذوف، والتقدير: لننزعنّ الفريق الذي يقال فيهم أيّهم أشدّ، وقال يونس: هو الجملة، وعلّقت «ننزع» عن العمل كما في ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ﴾ وقال الكسائي والأخفش: كل شيعة، ومن زائدة، وجملة الاستفهام مستأنفة، وذلك على قولهما في جواز زيادة من في الإيجاب. ويردّ أقوالهم أنّ التعليق مختصّ بأفعال القلوب، وأنّه لايجوز «لأضربنّ الفاسق» بالرفع بتقدير الذي يقال فيه هو الفاسق، وأنّه لم يثبت زيادة «من» في الإيجاب. وقول الشاعر:

إذا ما لقيت بني مالك ... فسلّم على أيّهم أفضل

يروى بضمّ أيّ، وحروف الجرّ لاتعلّق، ولا يجوز حذف المجرور ودخول الجار على معمول صلته؛ ولا يستأنف ما بعد الجار.

وجوّز الزمخشري وجماعة كونها موصولة مع أنّ الضمّة إعراب؛ فقدّروا متعلّق النزع من كلّ شيعة، وكأنّه قيل: لننزعنّ بعض كلّ شيعة، ثمّ قدّر أنّه سئل: من هذا البعض؟ فقيل: هو الذي هو أشدّ، ثمّ حذف المبتدآن المكتنفان للموصول، وفيه تعسّف ظاهر، ولا أعلمهم استعملوا «أيّاً» الموصولة مبتدأ، وسيأتي ذلك عن تغلب.

---

١. مريم (١٩) الآية ٦٩.

وزعم ابن الطراوة أنّ «أيّاً» مقطوعة عن الإضافة؛ فلذلك بنيت، وأنّ ﴿هُمْ أَشَدُّ﴾[1] مبتدأ وخبر، وهذا باطل برسم الضمير متّصلاً بأيّ، والإجماع على أنّها إذا لم تضف كانت معربة.

وزعم تغلب أنّ «أيّاً» لا تكون موصولة أصلاً، وقال: لم يسمع «أيّهم هو فاضل جاءني» بتقدير الذي هو فاضل جاءني.

والرابع: أن تكون دالّة على معنى الكمال؛ فيكون صفة للنكرة نحو «زيد رجل أيّ رجل» أي كامل في صفات الرجال، وحالاً للمعرفة كـ«مررت بعبد الله أيّ رجل».

والخامس: أن تكون وصلةً إلى نداء ما فيه ال، نحو «يا أيّها الرجل» وزعم الأخفش أنّ «أيّاً» لا تكون وصلة، وأنّ «أيّاً» هذه هي الموصولة حذف صدر صلتها وهو العائد، والمعنى يا من هو الرجل، وردّ بأنّه ليس لنا عائد يجب حذفه ولا موصول التزم كون صلته جملة اسمية، وله أنّ يجيب عنهما بأن «ما» في قولهم «لا سيّما زيد» بالرفع كذلك.

وزاد قسماً وهو أن تكون نكرة موصوفة نحو «مررت بأيّ معجب لك» كما يقال: بمن معجب لك، وهذا غير مسموع.

ولا تكون «أيّ» غير مذكور معها مضاف إليه البتة إلّا في النداء والحكاية، يقال «جاءني رجل» فتقول: أيّ يا هذا؟ وجاءني رجلان، فتقول: أيّان؟ وجاءني رجال، فتقول: أيّون.

تنبيه

قول أبي الطيب:

أيّ يوم سررتني بوصال ... لم ترعني ثلاثةً بصدود

---

١. الصافات (٣٧) الآية ١١.

ليست فيه أيّ موصولة لأنّ الموصولة لا تضاف إلّا إلى المعرفة، قال أبو علي في التذكرة في قوله:

أرأيت أيّ سوالف وخدود　　　برزت لنا بين اللّوى فزرود

لا تكون أي فيه موصولة؛ لإضافتها إلى نكرة، انتهى.

ولا شرطية؛ لأنّ المعنى حينئذ: إن سررتني يوماً بوصالك آمنتني ثلاثة أيام من صدودك، وهذا عكس المعنى المراد، وإنّما هي للاستفهام الذي يراد به النفي، كقولك لمن ادّعى أنّه أكرمك: أيّ يوم أكرمتني؟ والمعنى ما سررتني يوماً بوصالك إلّا روّعتني ثلاثةً بصدودك، والجملة الأولى مستأنفة قدّم ظرفها؛ لأنّ له الصّدر، والثانية إمّا في موضع جرّ صفة لوصال على حذف العائد: أي لم ترعني بعده، كما حذف في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِى نَفْسٌ﴾[1] الآية، أو نصب حالاً من فاعل سررتني أو مفعوله، والمعنى: أي يوم سررتني غير رائع لي أو غير مروع منك، وهي حال مقدرّة مثلها في ﴿طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ﴾[2] أو لا محلّ لها على أن تكون معطوفة على الأولى بفاء محذوفة كما قيل في ﴿وَإِذ قالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللّهِ﴾[3] وكذا في بقيّة الآية، وفيه بعد، والمحقّقون في الآية على أنّ الجمل مستأنفة، بتقدير: فما قالوا له؟ فما قال لهم؟ ومن روى «ثلاثة» بالرفع لم يجز عنده كون الحال من فاعل سررتني لخلوّ «ترعني» من ضمير ذي الحال.

أيّ

به فتح همزه و تشديد ياء، بر پنج وجه مى‌آيد:

---

١. البقرة (٢) الآية ٤٨.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٧٣.

٣. البقرة (٢) الآية ٦٧.

۱. شرطیه؛ مثل إنّ و اذا؛ مانند: ﴿أَيّاً ماتَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ الحُسْنىٰ﴾ و ﴿أَيَّما الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُدْوانَ عَلَيَّ﴾.

۲. برای استفهام؛ مثل: ﴿زادَتْهُ هٰذِهِ إِيماناً﴾ و آیهٔ ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾.

گاهی یاء تخفیف داده می‌شود؛ مانند قول شاعر:

تنظّرت نصراً والسّماكين أيْـهما   عليّ من الغيث استهلّت مواطره

مهلت دادم نصر بن یسار و سماکین را که کدام یک از آنها بر من از باران و عطاء خویش می‌ریزد به واسطه ابرهای باران‌زا.

سماکین تثنیه سماک دو ستارهٔ «اعزل» و «سماک» است. **مواطر** جمع ماطره: ابر باران زا.

در این شعر **ای** مخفف خوانده شده است.

۳. موصول؛ مثل آیهٔ: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ﴾ در این آیه **ایّ** به معنای **الذی** آمده است: «الذي هم استدلّ على الرحمان». لام **لننزعنّ** جواب قسم است: «والله لننزعنّ».

این قول را سیبویه گفته و کوفیون و جماعتی از بصریون نیز با موصوله بودن **ای** در این آیه مخالفت کرده‌اند، زیرا **ای** موصوله دائماً معرب استعمال می‌شود؛ مثل ایّ شرطیه و استفهامیه و چون در آیه مبنی بر ضم آمده است پس دائماً موصوله نیست و باید استفهامیه باشد. مرادش از کلمه دائماً این که چه اضافه شود و چه اضافه نشود و چه صدر صله‌اش حذف گردد یا ذکر شود.

زجاج گفته است که برای من ظاهر نشد که سیبویه در مسائل نحو اشتباه کرده باشد مگر در دو مسئله که این جا یکی از آن موارد است؛ (قول به موصول بودن **ای** در آیه)، زیرا او قبول دارد که در حال افراد که منقطع از اضافه است، **ایّ** معرب است: پس چگونه در حال اضافه که از مختصات اسم است و او را از نزدیک شدن به حرف دور

می‌کند قائل به مبنی بودن **ایّ** شده است.

البته مخالفت سیبویه در جهت موصول بودن **ایّ** در آیه است و اعتراض زجاج به دلیل مبنی بودن **ایّ** در هنگام اضافه و حذف صد صله است. لذا اثبات مطلب نیاز به تأمل دارد و برای تأیید قول زجاج، جرمی گفته است: فارفت الخندق الخ.

نجم الائمه رضی گفته: مراد، خندق کوفه است. برخی گفته‌اند: مراد، خندق بصره است. به هر حال از خندق تا مکه رفتم، ولی نشنیدم که کسی بگوید: و «اضربنّ ایهم قائم» به ضم **ای** که مبنی بر ضم باشد. پایان.

مخالفین سیبویه **ای** را در آیه، استفهامیه می‌دانند و مبتدا، **اشد** خبرش و رفع مبتدا بر ضمه بودن تنوین ظاهر شده است. بنابراین توجیه در مفعول **لننزعنّ** اختلاف است:

خلیل گفته: محذوف می‌باشد و تقدیر: «لننزعنّ الذین یقال فیهم ایّهم...» است. پس مفعول صله و موصول است و **ایّهم** معمول صله است؛ یعنی نایب فاعل **یقال**.

یونس گفته: جمله «ایّهم اشدّ» مفعول است، نه **ای** به تنهایی و این جمله به دلیل این که استفهام است جمله **لننزعنّ** را از عمل تعلیق کرده است؛ همان طوری که **ایّ** استفهامیه در آیهٔ: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ﴾ فعل «لنعلم» را تعلیق نموده است. معنای تعلیق این است که فعل لفظاً عمل نمی‌کند، ولی معناً عمل می‌کند.

کسائی و اخفش هم گفته‌اند: «من کلّ شیعة» مفعول **لننزعنّ** است و **من** زاید می‌باشد و جمله: «ایّهم أشدّ للرحمان» مستأنفه است و این که **من** را در جمله موجبه زاید دانسته‌اند به جهت این است که از نظر آنها **من** زاید در کلام موجب هم زاید می‌آید. اما این سه قول از نظر مصنف، مردود است.

اما قول یونس که مفعول را جمله استفهامیه می‌داند و فعل را تعلیق شده مردود است، چون تعلیق فقط در افعال قلوب می‌آید.

لننزعنّ از افعال قلوب نیست، ولکن در جواب گفته شده است: از نظر یونس تعلیق، منحصر به افعال قلوب نیست.

اما قول خلیل که مفعول را «الذین یقال فیهم» می‌داند نیز مردود است، زیرا احتیاج به تقدیر نیست. لذا جایز نیست که در مثال «لأضربنّ الفاسق» **الفاسق** را به رفع بخوانند، بنابر این که «الذی یقال فیه الفاسق» است که بر این تقدیر: **الفاسق** خبر مبتدا می‌شود و هنگامی که تقدیر جایز نباشد باید **الفاسق** به نصب باشد بنا بر مفعولیت. اشکال دیگر بر کسائی این که **من** را در کلام موجب زاید گرفته است و حال آن که در هیچ کجا در کلام موجب زاید واقع نشده است و اما قول شاعر:

إذا ما لقيت بني مالك فسلّم على أيّهم أفضل

هرگاه ملاقات کنی قبیله مالک را سلام کن بر کسی که فاضل‌تر است.

در این شعر کلمه **أي** موصول است و با ضم روایت شده. بنابر قول یونس در این‌جا هم که **علی** بر **أيّ** داخل شده است و در عین حال با ضمه روایت شده، باید از عمل جر تعلیق شده باشد، در حالی که هیچ کس قائل به تعلیق در حرف جر نیست. پس معلوم می‌شود که در آیه هم تعلیقی در کار نیست و بنابر قول خلیل که در آیه گفته بود: مفعول (الذین یقال...) حذف شده است باید در این شعر هم گفته شود که **مجرور علی** حذف شده و علی بر معمول صله داخل شده است و تقدیر: «فسلّم علی الذی یقال فیه أیّهم أفضل» باشد **مجرور** (الذی) حذف شده و **علی** بر معمول صله (أیّهم) واقع شده است.

این توجیه در شعر صحیح نیست، چون معنا بدون تقدیر به دست می‌آید و نیز اگر توجیه کسائی و اخفش را در شعر بیاوریم باید گفته شود که جمله «أیّهم أفضل» مستأنفه است، در حالی که جمله بعد از حرف جر (علیٰ) نمی‌تواند مستأنفه باشد، چون ماقبل و ما بعدش با هم رابطه دارند و حرف جر برای ربط آمده است. زمخشری

و جماعتی جایز دانسته‌اند که **أيّ** در آیه موصوله باشد و ضمه اعراب باشد، نه ضمه بناء و متعلق مفعول **لننزعنّ** را در تقدیر گرفته‌اند که عبارت از جار مجرور (من کل شیعة) است و من در «من کلّ شیعة» را به معنای تبعیض است و تقدیر: «**لننزعنّ** بعض کل شیعه» است. ذر این صورت سؤالی پیش می‌آید که آن بعض چه کسانی هستند و جواب این سؤال می‌تواند جملهٔ «هو الذي هو أشدّ للرحمان» باشد. پس در این جمله دو مبتدا (هو) محذوف است که قبل از **الذي** است.

۲. **هو** بعد از **الذی** است و به جای **الذي** آمده است. البته در توجیه زمخشری سه اشکال موجود است:

الف) تقدیرها زیاد است که عبارت از: سؤال مقدر و دو مبتدا که بدون آنها هم معنا فهمیده می‌شود.

ب) استعمال ای به جای **الذي** بعید به نظر می‌رسد، چون خودش مثل الذی موصول است و معنای مستفاد از **أيّ** موصوله مناسب با آیه است، نه معنای مستفاد از **الذي**.

ج) اشکال دیگر این که بنا بر توجیه زمخشری **أيّ** موصوله باید مبتدا باشد و کسی که **أيّ** را مبتدا آورده باشد نمی‌دانم چنان چه به نقل از ثعلب خواهد آمد و ممکن است منظور مصنف از جمله: «ولا أعلم هم...» مربوط به جواب زمخشری نباشد، بلکه حکم مستقلی برای **أيّ** ذکر نموده است که عبارت از مذکور باشد یعنی عدم اتیان أي مبتداء.

ابن طراوه (ابو الحسن سلیمان بن محمد) گفته است: در آیه مذکور، **أيّ** مقطوع‌الإضافه است و مبنی استعمال شده است و کلمه **هم** بعدش مبتدا است، نه مضاف الیه و خبرش «أشدّ للرحمان» است، ولی این قول هم باطل است به دو دلیل:

۱. این که منقطع از اضافه است، نباید متصل به هم باشد، چون در رسم الخط، مبتدا

جدا نوشته می‌شود.

۲. اجماع شده است که اگر مقطوع از اضافه باشد معرب است، نه مبنی و قول او خرق اجماع خواهد بود.

ثعلب گمان کرده است که **أيّ** به طور کلی موصول استعمال نمی‌شود و از عرب هم شنیده نشده است که بگوید: «أيّهم هو فاضل جائني» به معنای «الذي هو فاضل جائني». قول او هم باطل است، زیرا ذکر مثال مذکور دلیل بر انکار در موارد دیگر نمی‌شود.

۴. این که برای صفت کمال استعمال می‌شود و این در صورتی است که بعد از اسم نکره واقع شود؛ مثل: «زيدٌ رجل أيّ رجل»؛ زید مرد با کمالی است. اگر بعد از اسم معرفه واقع شد **أيّ** حال خواهد بود؛ مثل: «مررت بعبد الله أيّ رجل»، چون اسم نکره نمی‌تواند صفت برای اسم معرفه واقع شود و صفت در حقیقت از نظر معنا با حال فرقی ندارد.

۵. این که متصل به اسم منادا می‌شود؛ مانند: «يا أيّها الرجل» نقش **أيّ** در این مورد این است که یاء حرف ندا را می‌تواند بر اسم نکره معرف به لام داخل نماید، چون **ال** برای تعریف است و یاء حرف نداء هم برای تعریف می‌آید. پس کراهت دارد که دو حرف تعریف با هم جمع شود. لذا **أيّ** را فاصله آورده‌اند تا در ظاهر **أيّ** منادا باشد. در ترکیب لفظی، **الرجل** صفت برای منادا است.

اخفش این **أيّ** را موصول می‌داند به معنای **الذي** که صدر صله‌اش که عاید بین صله و موصول است حذف شده است و معنای «يا أيّها الرجل»، «يا من هو الرجل» می‌باشد که کلمه هو حذف گردیده است. اما این قول مردود است، چون اولاً، صدر صله هیچ گاه ذکر نشده و معلوم می‌شود که حذفش واجب است، در حالی که وجوب حذف صدر صله که عاید است در هیچ کجا جایز نیست.

ثانیاً، بنابراین تقدیر دائماً باید صلهٔ این موصول جمله اسمیّه باشد، در صورتی که این هم یافت نشده است که در موصولی دائماً صله، جمله اسمیّه باشد، ولکن اخفش می‌تواند در جواب بگوید: «سیّما زید» هم اتفاق دارند که **ما** موصوله است و برای همیشه صدر صله محذوف است و جمله اسمیّه دائماً صله واقع می‌شود و در اصل: «سیّما هو زید» بوده است. اخفش قسم ششم برای **أيّ** ذکر کرده است که عبارت از «نکره موصوفه» می‌باشد؛ مثل: «مررت بأيّ معجب لك» همان طوری که گفته می‌شود «مررت بمن معجب» در این دو مثال **أيّ** و **من** نکره متصف به معجب است. ولکن در جواب اخفش گفته می‌شود که این قسم **أيّ** از عرب شنیده نشده است.

عبارت: «ولا یکون أيّاً...» بیان حکم دیگری برای أيّ است و آن این که مضاف‌الیه **أيّ** دائماً باید موجود باشد؛ چه لفظاً و چه تقدیراً مگر در دو مورد:

۱. جایی که منادا واقع شود؛ مثل: «یا أیّها الرجل» در این جا لفظاً و تقدیراً از مضاف الیه منقطع شده است.

۲. جایی که به عنوان حکایت ذکر می‌شود؛ مثل: «جائني رجال فتقول أيّون» در این جا که **أيّ** برای حکایت آمده، در مفرد و تثنیه و جمع با محکی عنه خود مطابقت می‌کند. لذا محکی عنه «رجال» است و ایّون جمع آمده است و لفظاً و تقدیراً از مضاف الیه منقطع است.

تنبیه

قول ابی الطیب «یوم...» یعنی کدام روز بود که مسرور گردانیدی مرا به وصال که نترسانیدی سه روز دیگر مرا به فراق خود.

کلمه **أيّ** در این شعر، موصول نیست، چون **أيّ** موصوله فقط به معرفه اضافه می‌شود و در این جا به نکره اضافه شده است و ابوعلی قارمی در **أيّ** که در شعر

دیگری موجود است و اضافه به نکره شده گفته است: موصول نیست، چون اضافه به نکره شده است. عبارت: «أرأیت أيّ سواد...» یعنی آیا خبر نمی‌دهی مرا که کدام یک از اطراف گردن و صورت را برای ما ظاهر کرد، روزی که در منزل بین لوا و زرود بودی.

ای اضافه به نکره شده و موصول نمی‌باشد و نیز در شعر ابی طیب، **ای** موصوله هم نمی‌باشد، زیرا در این صورت عکس معنا استفاده می‌شود، چون تقدیر کلام این است: «إن سررتني یوماً بوصالك آمنتني ثلاثة أیام من صدوك»؛ اگر روزی به وصال خود خوش حالم کنی پس مرا از فراق خود ایمن سازی. در حالی که مراد شاعر عکس این معنای است. همان طوری که در ترجمه گفته شد. پس ناچار باید ایّ برای استفهام انکاری باشد که معنای نفی را افاده می‌دهد؛ نظیر: «ای یوم اکرمتنی»؛ چه روزی مرا گرامی داشتی، در جواب کسی که ادعا دارد تو را گرامی داشتم. بنابر این جمله **سررتنی** مستأنفه است که ظرف (ایّ یوم) بر آن مقدّم شده است، چون در ظاهر استفهام و ظرف زمان برای فعل است. پس معنا این است روزی مرا به وصال خود خوش‌حال نکردی مگر این که سه روز مرا به فراق خود ترسانیدی. جمله دوم در این شعر (لم ترعنی) از نظر اعراب دارای چهار احتمال است:

۱. در موضع جرّ باشد، صفت برای **وصال** و ضمیر به موصوف محذوف برمی‌گردد: «لم ترعني بعده» چنان چه در آیهٔ: ﴿**وَٱتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْها**﴾ عدلاً یوماً موصوف است و جملات «لا تجزی» و «لا تقبل» و «لاتؤخذ» صفت و ضمیر رابط محذوف است: «لا تجزی فیه...».

۲. این که حال باشد برای فاعل **سررتني** و انت ضمیر رابط است که محذوف است: «سررتنی انت غیر رائع» که معنای جمله، «لم ترعنی» می‌باشد.

۳. حال باشد برای مفعول «سررتني» یعنی: «سررتني غیر فروع». در هر دو صورت حال مقدر است، نه مقارن، چون وقوع حال هم زمان با وقوع فعل نیست؛ مثل

آیهٔ: ﴿**فَادْخُلُوا ...**﴾. در این آیه **خالدین** حال برای فاعل «فادخلوا» است، ولکن زمانش بعد از دخول است و در شعر چنین است. وقوع **روع** مقارن **سررتني** نیست. و بعضی از محشین با توجیهاتی که در این شعر دارند حال را مقارن می‌دانند که باید مراجعه شود.

۴. جمله مذکور محلی از اعراب ندارد، بنابر این که عطف بر جمله اول باشد و فاء عاطفه محذوف است همان‌طوری که در آیه: ﴿**وَ إِذ قالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ...**﴾ محذوف است.

در این آیه شریفه جمله «اعوذ بالله...» عطف بر جمله ما قبل است (اتـخذنا)، در حالی که حرف عطف محذوف است و تقدیر: «فقالوا أتتّخذنا هزواً» می‌باشد. بنابراین می‌توانیم در شعر ابی طیّب هم حرف عطف را در تقدیر بگیریم و جمله «لم‌ترعني» را عطف بر جمله «أيّ يوم» بکنیم و هیچ کدام محلی از اعراب ندارند، ولکن این احتمال بعید است، زیرا حذف فاء عاطفه بدون ضرورت (مثل ایـن شـاعر) بـعید است. هـم چنین در آیه مبارکه حذف فاء بعید به نظر می‌رسد، چون ضرورتی ندارد. علاوه بـر آنچه در بیت ذکر شد در ادای مقصود خلل به وجود می‌آید، چون قرینه‌ای بر وجود فاء محذوفه نیست.

در آیه شریفه لازم می‌آید که فاء عاطفه در چند جمله نزدیک به هم حذف شود و این مناسب تنزیل نیست، لذا مفسرین محقق گفته‌اند: جمله‌های مذکور مستأنفه‌اند، به همان اصطلاحی که بیانیون در استناف دارند؛ یعنی جواب از سـؤال مـقدر و سـؤال مقدّر بعد از جمله «أتتّخذنا هزواً» جمله «فما قال لهم» است؛ یعنی وقتی بنی اسرائیل به موسی گفتند تو ما را به استهزاء گرفتی سؤالی پیش می‌آید که حضرت موسی به آنها چه گفت و هم چنین سؤال دیگر که آنها به حضرت موسی چه گفتند؟ کـه آن سـؤال عبارت از «فما قالو له» می‌باشد.

در شعر ابی الطیب بنابر روایت رفع، ثلاثه فاعل ترعنی (ثلاثه) خواهد بود و در

اين صورت ضميرى كه از جمله حاليه به ذى الحال برگردد وجود نخواهد داشت، چون جمله خالى از ضمير مى‌شود. ذى الحال فاعل «سررتني» است.

إذْ

على أربعة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً للزمن الماضي، ولها أربعة استعمالات: أحدها: أن تكون ظرفاً، وهو الغالب، نحو ﴿... فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[١].

والثاني: أن تكون مفعولاً به نحو ﴿وَٱذكُرُوا إِذ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ﴾[٢].

والغالب على المذكورة في أوائل القصص في التنزيل أن تكون مفعولاً به، بتقدير «اذكر» نحو: ﴿وَإِذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾[٣]، ﴿وَإِذ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ﴾[٤]، ﴿وَإِذ فَرَقْنا بِكُمُ ٱلبَحْرَ﴾[٥] وبعض المعربين يقول في ذلك: إنّه ظرف لـ«اذكر» محذوفاً، وهذا وهم فاحش؛ لاقتضائه حينئذ الأمر بالذكر في ذلك الوقت، مع أنّ الأمر للاستقبال، وذلك الوقت قد مضى قبل تعلّق الخطاب بالمكلّفين منّا، وإنّما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

والثالث: أن تكون بدلاً من المفعول، نحو: ﴿وَٱذكُرْ فِي الكِتابِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها﴾[٦] فإذ: بدل اشتمال من مريم على حذف البدل في ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلحَرامِ قِتالٍ فِيهِ﴾[٧].

---

١. التوبة (٩) الآية ٤٠.

٢. الأعراف (٧) الآية ٨٦.

٣. البقرة (٢) الآية ٣٠.

٤. البقرة (٢) الآية ٣٤.

٥. البقرة (٢) الآية ٥٠.

٦. مريم (١٩) الآية ١٦.

٧. البقرة (٢) الآية ٢١٧.

وقوله تعالى ﴿ٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ﴾[1] يحتمل كون إذ فيه ظرفاً للنعمة وكونها بدلاً منها.

والرابع: أن يكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه نحو «يومئذ وحينئذ» أو غير صالح له نحو قوله تعالى: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[2].

وزعم الجمهور أنّ «إذ» لا تقع إلّا ظرفاً أو مضافاً إليها، وأنّها في نحو: ﴿وَٱذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً﴾[3] ظرف لمفعول محذوف، أي: واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم قليلاً، وفي نحو ﴿إِذِ ٱنتَبَذَتْ﴾[4] ظرف لمضاف إلى مفعول محذوف، أي: واذكر قصّة مريم، ويؤيّد هذا القول التصريح بالمفعول في ﴿وَٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذ كُنتُمْ أَعْدَاءً﴾[5].

ومن الغريب أنّ الزمخشري قال في قراءة بعضهم ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً﴾[6]: إنّه يجوز أن يكون التقدير منّه إذ بعث، وأن تكون «إذ» في محلّ رفع كـ«إذا» في قولك: أخطب ما يكون الأمير إذا كان قائماً، أي لمن منّ الله على المؤمنين وقت بعثه، انتهى؛ فمقتضى هذا الوجه أنّ «إذ» مبتدأ، ولا نعلم بذلك قائلاً، ثم تنظيره بالمثال غير مناسب؛ لأنّ الكلام في «إذ» لا في إذا، وكان حقّه أن يقول إذ كان؛ لأنّهم يقدرون في هذا المثال ونحوه «إذ» تارةً و«إذا» أخرى، بحسب المعنى المراد، ثم ظاهره أنّ المثال يتكلّم به هكذا، والمشهور أنّ حذف الخبر في ذلك واجب، وكذلك المشهور أنّ «إذا» المقدّرة في المثال في موضع نصب، ولكن جوّز عبد القاهر كونها في موضع رفع، تمسّكاً بقول بعضهم: أخطب ما يكون الأمير يوم الجمعة،

---

١. المائدة (٥) الآية ٢٠.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ٨.

٣. الأعراف (٧) الآية ٨٦.

٤. مريم (١٩) الآية ١٦.

٥. آل‌عمران (٣) الآية ١٠٣.

٦. آل‌عمران (٣) الآية ١٦٤.

بالرفع؛ فقاس الزمخشري إذ على إذا، والمبتدأ على الخبر.

والوجه الثاني: أن تكون اسماً للزمن المستقبل، نحو ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها﴾[١] والجمهور لا يثبتون هذا القسم، ويجعلون الآية من باب ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾[٢] أعني من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع، وقد يحتجّ لغيرهم بقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ﴾[٣] فإنّ ﴿يَعْلَمُونَ﴾[٤] مستقبل لفظاً ومعنى؛ لدخول حرف التنفيس عليه، وقد أعمل في إذ؛ فيلزم أن يكون بمنزلة إذا.

والوجه الثالث: أن تكون للتعليل، نحو ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي العَذابِ مُشْتَرِكُونَ﴾[٥] أي: ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب؛ لأجل ظلمكم في الدنيا، وهل هذه حرف بمنزلة لام العلّة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوّة الكلام لا من اللفظ؛ فإنّه إذا قيل: ضربته إذ أساء، وأريد بـ«إذ» الوقت اقتضى ظاهر الحال أنّ الإساءة سبب الضرب؟ قولان، وإنّما يرتفع السؤال على القول الأوّل؛ فإنّه لو قيل: «لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك في العذاب» لم يكن التعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمني الفعلين، ويبقى إشكال في الآية، وهو أنّ «إذ» لا تبدل من اليوم لاختلاف الزمانين، ولا تكون ظرفاً لينفع؛ لأنّه لا يعمل في ظرفين، ولا لـ«مشتركون»؛ لأنّ معمول خبر الأحرف الخمسة لايتقدّم عليها ولأنّ معمول الصلة لا يتقدّم على الموصول، ولأنّ اشتراكهم في الآخرة لا في زمن ظلمهم.

---

١. الزلزلة (٩٩) الآية ٤.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٦٨.

٣. غافر (٤٠) الآية ٧٠ و ٧١.

٤. غافر (٤٠) الآية ٧٠.

٥. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.

وممّا حملوه على التـعليل ﴿وَإِذ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هـٰـذا إِفْكٌ قَـدِيمٌ﴾[١] ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلّا الله فأووا إلى الكهف﴾[٢] وقوله:

فـأصبحوا قـد أعـاد الله نـعمتهم ... إذ هم قريش، وإذ ما مثلهم بشر

وقول الأعشى:

إنّ مـــحلّاً وإنّ مـــرتحلاً ... وإنّ في السّفر إذ مضوا مهلاً

أي إنّ لنا حلولاً في الدنيا وإن لنا ارتحالاً عنها إلى الآخرة، وإنّ في الجماعة الذين ماتوا قبلنا إمهالاً لنا، لأنّهم مضوا قبلنا وبقينا بعدهم، وإنّما يصحّ ذلك كلّه على القول بأن إذ التعليلية حرف كما قدّمنا.

والجمهور لا يثبتون هذا القسم، وقال أبو الفتح: راجعت أبا عـليّ مـراراً فـي قـوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ ٱلْـيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ﴾[٣] الآية، مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فآخر ما تحصّل منه أن الدنيا والآخرة متصلتان، وأنّهما في حكم الله تعالى سواء، فكأنّ اليوم ماضٍ أو كأنّ إذ مستقبلة، انتهى.

وقيل: المعنى إذ ثبت ظلمكم، وقيل: التقدير بعد إذ ظلمتم، وعليهما أيضاً فـ«إذ» بدل من اليوم، وليس هذا التقدير مخالفاً لما قلناه في ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا﴾[٤]، لأنّ المدّعى هناك أنّها لايستغني عن معناها كما يجوز الاستغناء عـن يـوم فـي يـومئذ؛ لأنّـها لا تحذف الدليل بدون همزه، وإذا لم تقدر «إذ» تـعليلاً فـيجوز أن تكـون أنّ وصـلتها تعليلاً، والفاعل مستتر راجع إلى قـولهم ﴿يا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُـعْدَ ٱلْمَـشْرِقَيْنِ﴾[٥] أو إلى

١. الأحقاف (٤٦) الآية ١١.
٢. الكهف (١٨) الآية ١٦.
٣. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.
٤. آل‌عمران (٣) الآية ٨.
٥. الزخرف (٤٣) الآية ٣٨.

القرين؛ ويشهد لهما قراءة بعضهم ﴿إنّكُمْ﴾[1] بالكسر على الاستئناف.

والرابع: أن تكون للمفاجأة، نص على ذلك سيبويه، وهي الواقعة بعد بينا أو بينما كقوله:

استقدر الله خيراً وارضينّ بـه فبينما العسر إذ دارت مياسير

و بينما المرء في الأحيا مغتبط إذ هو تعفوه إلّا الأعاصير وهل هي ظرف مكان أو زمان، أو حرف بمعنى المفاجأة، أو حرف توكيد، أي زائد؟ أقوال، وعلى القول بالظرفية فقال ابن جني: عاملها الفعل الذي بعدها، لأنّها غير مضافة إليه، وعامل «بينا وبينما» محذوف يفسّره الفعل المذكور، وقال الشلوبين: «إذ» مضافة إلى الجملة؛ فلا يعمل فيها الفعل ولا في بينا وبينما لأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله، وإنّما عاملها محذوف يدلّ عليه الكلام، وإذ بدل منهما، وقيل: العامل ما يلي «بين» بناء على أنّها مكفوفة عن الإضافة إليه، كما يعمل تالي اسم الشرط فيه، وقيل: «بين»: خبر لمحذوف، وتقدير قولك «بينما أنا قائم إذ جاء زيد» بين أوقات قيامي مجيء زيد، ثم حذف المبتدأ مدلولاً عليه بجاء زيد، وقيل: مبتدأ، و«إذ» خبره، والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد.

وذكر لـ«إذ» معنيان آخران: أحدهما: التوكيد، وذلك بأن تحمل على الزيادة، قاله أبو عبيدة، وتبعه ابن قتيبة، وحملا عليه آيات منها ﴿إذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾[2] والثاني: التحقيق كـ«قد» وحملت عليه الآية، وليس القولان بشيء، واختار ابن الشّجري أنّها تقع زائدة بعد بينا وبينما خاصة، قال: لأنّك إذا قلت: «بينما أنا جالس إذ جاء زيد» فقدرتها غير زائدة أعملت فيها الخبر. وهي مضافة إلى جملة جاء زيد، وهذا الفعل هو الناصب لـ«بين»، فيعمل المضاف إليه فيما قبل المضاف، انتهى. وقد مضى كلام

---

١. الزخرف (٤٣) الآية ٣٩.

٢. البقرة (٢) الآية ٣٠.

النحويين في توجيه ذلك، وعلى القول بالتحقيق في الآية، فالجملة معترضة بين الفعل والفاعل.

مسألة

تلزم «إذ» الإضافة إلى جملة، إما اسمية نحو ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾[1] أو فعلية فعلها ماضٍ لفظاً ومعنى نحو ﴿وإذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾[2] ﴿وَإِذِ ابْتَلىٰ إِبْراهِيمَ رَبُّهُ﴾[3]، ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾[4] أو فعلية فعلها ماضٍ معنىً لا لفظاً نحو ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ﴾[5]، ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[6] ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِى أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾[7] وقد اجتمعت الثلاثة في قوله تعالى: ﴿إِلّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ إِذ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذ هُما فِي الغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنا﴾[8] الأولى ظرف لنصره، والثانية بدل منها، والثالثة قيل بدل ثانٍ وقيل ظرف لثاني اثنين، وفيهما وفي إبدال الثانية نظر؛ لأن الزمن الثاني والثالث غير الأوّل فكيف يبدلان منه؟ ثم لايعرف أنّ البدل يتكرّر إلّا في بدل الإضراب، وهو ضعيف لا يحمل عليه التنزيل، ومعنى ﴿ثانِيَ اثْنَيْنِ﴾[9] واحد من اثنين، فكيف يعمل في الظرف وليس فيه معنى فعل؟ وقد يجاب بأن تقارب الأزمنة ينزلها منزلة المتحدة، أشار إلى ذلك أبو الفتح في المحتسب،

---

۱. الأنفال (۸) الآية ۲۶.
۲. البقرة (۲) الآية ۳۰.
۳. البقرة (۲)الآية ۱۲٤.
٤. آل‌عمران (۳) الآية ۱۲۱.
٥. البقرة (۲) الآية ۱۲۷.
٦. الأنفال (۸) الآية ۳۰.
۷. الأحزاب (۳۳) الآية ۳۷.
۸. التوبة (۹) الآية ٤۰.
۹. التوبة (۹) الآية ٤۰.

والظرف يتعلّق بوهم الفعل وأيسر روائحه.

وقد يحذف أحد شطرى الجملة فيظنّ من لا خبرة له أنّها أضيفت إلى المفرد كقوله:

هل ترجعنّ ليال قد مضين لنا   والعيش منقلب إذ ذاك أفنانا؟

والتقدير: إذ ذاك كذلك، وقال الأخطل:

كانت منازل ألّاف عهدتهم   إذ نحن إذ ذاك دون النّاس إخوانا

ألّاف ـ بضم الهمزة ـ جمع آلف بالمدّ مثل كافر وكفّار، ونحن وذاك: مبتدآن حذف خبراهما، والتقدير: عهدتهم إخواناً إذ نحن متآلفون؛ إذ ذاك كائن، ولا تكون «إذ» الثانية خبراً عن «نحن»؛ لأنّه زمان «ونحن» اسم عين، بل هي ظرف للخبر المقدر، وإذ الأولى ظرف لعهدتهم، ودون: إما ظرف له أو للخبر المقدّر أو لحال من إخواناً محذوفة، أي متضايفين دون الناس، ولا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال، لتأخّره، فهو كقوله:

لميّة موحشاً طلل   (يلوح كأنّه خلل)

ولا كونه اسم عين؛ لأنّ «دون» ظرف مكان لا زمان، والمشار إليه بـ«ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

وقالت الخنساء:

كأن لم يكونوا حمى يتّقى   إذ النّاس إذ ذاك من عزّبزّا

«إذ» الأولى ظرف ليتّقى، أو لحمى، أو لـ«يكونوا» إنّ قلنا إن لـ«كان» الناقصة مصدراً، والثانية ظرف لـ«بزّ»، ومن مبتدأ موصول لا شرط؛ لأن «بزّ» عامل في إذ الثانية، ولا يعمل ما في حيز الشرط فيما قبله عند البصريين، وبزّ خبر من، والجملة خبر «الناس»، والعائد محذوف، أي من عزّ منهم، كقولهم «السّمن منوان بدرهم»، ولا تكون «إذ» الأولى ظرفاً لبزّ؛ لأنّه جزء الجملة التى أضيفت «إذ» الأولى إليها، ولا يعمل شئ من المضاف إليه في المضاف، ولا «إذ» الثانية بدلاً من الأولى؛ لأنّ الأولىٰ

إنّما تكمل بما أضيفت إليه، ولا يتّبع اسم حتى يكمل، ولا تكون خبراً عن الناس، لأنّها زمان والناس اسم عين، وذاك: مبتدأ محذوف الخبر، أي كائن، وعلى ذلك فقس.

وقد تحذف الجملة كلّها للعلم بها، ويعوّض عنها التنوين، وتكسر الذال لالتقاء الساكنين، نحو ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[1] وزعم الأخفش أنّ «إذ» في ذلك معربة لزوال افتقارها إلى الجملة، وإنّ الكسرة إعراب، لأنّ اليوم مضاف إليها، وردّ بأنّ بناءها لوضعها على حرفين، وبأنّ الافتقار باقٍ في المعنى كالموصول الذى تحذف صلته لدليل، قال:

نحن الأولى فاجمع جمو ... عك ثمّ وجّههم إلينا

أي نحن الأولى عرفوا، وبأنّ العوض ينزل منزلة المعوّض عنه، فكأنّ المضاف إليه مذكور، وبقوله:

نهيتك عن طلابك أمّ عمرو ... بعافية وأنت إذ صحيح

فأجاب عن هذا بأنّ الأصل «حينئذ»، ثمّ حذف المضاف وبقي الجرّ كقراءة بعضهم ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةِ﴾[2]، أي ثواب الآخرة.

تنبيه

أضيفت «إذ» إلى الجملة الاسمية، فاحتملت الظرفية والتعليلية في قول المتنبي:

أمن ازديارك في الدّجى الرّقباء ... إذ حيث كنت من الظّلام ضياء

وشرحه: أنّ أمن فعل ماضٍ، فهو مفتوح الآخر، لا مكسوره على أنّه حرف جرّ كما توهّم شخص ادّعى الأدب في زماننا وأصرّ على ذلك، والازديار أبلغ من الزيادة كما

---

۱. الروم (۳۰) الآية ٤.

۲. الأنفال (۸) الآية ٦٧.

أنّ الاكتساب أبلغ من الكسب؛ لأنّ الافتعال للتصرّف، والدال بدل عن التاء، وفي: متعلقة به، لا بأمن؛ لأنّ المعنى أنّهم أمنوا دائماً أن تزوري في الدجى، وإذ: إمّا تعليل أو ظرف مبدل من محلّ في الدجى، وضياء: مبتدأ خبره «حيث»، وابتدئ بالنكرة لتقدّم خبرها عليها ظرفاً، ولأنّها موصوفة في المعنى؛ لأنّ «من الظلام» صفة لها في الأصل، فلمّا قدمت عليها صارت حالاً منها، ومن: للبدل، وهي متعلّقة بمحذوف، وكان: تامّة، وهي وفاعلها خفض بإضافة «حيث»، والمعنى: إذ الضياء حاصل في كلّ موضع حصلت فيه بدلاً من الظلام.

إذ

بر چهار وجه می‌آید:

وجه اول: اسم برای زمان ماضی باشد. در این صورت کیفیت استعمالش بر چهار نوع است:

۱. این که ظرف استعمال شود و غالباً به همین نحو می‌باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذ أَخْرَجَهُ...﴾؛ زمانی که کافرین پیامبر را از مکه اخراج کردند ما او را یاری کردیم.

۲. به عنوان مفعول به، یعنی فعل بر او واقع شود؛ مثل: ﴿إِذ كُنتُمْ قَلِيلاً...﴾ ای: «اذکروا اذ کنتم قلیلاً»؛ به خاطر آورید زمانی را که عده شما کم بود، پس خداوند به واسطه فرشتگان عده شما را زیاد کرد. غالباً **اذ** که در اوائل آیات قصص ذکر می‌شود مفعول‌به برای فعل محذوف است؛ مثل: ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ...﴾ و مانند آن است. در همه اینها قبل از **اذ** فعل «اُذکر» در تقدیر گرفته می‌شود و **اذ** مفعول‌به است و در مثال «واذ فرقنا» که خطاب به یهود است «اذکروا» در تقدیر گرفته می‌شود.

بعضی گفته‌اند: **اذ** در این آیات ظرف است برای فعل محذوف، اما این قول اشتباه است، زیرا اگر ظرف برای فعل باشد باید امر به ذکر در زمان گذشته باشد، در حالی که

امر برای زمان حال و استقبال است و از آن زمان گذشته استفاده می‌شود. پس باید مفعول‌به باشد که فعل بر آن واقع شده است، چون زمانی که **اذ** دلالت بر آن می‌کند ما مکلف و مخاطب بدان نبودیم. پس مراد نفس زمان است که به خاطر بیاوریم، نه این که وقوع فعل «اذکر» در او باشد.

۳. این که به عنوان بدل از مفعول‌به باشد؛ مانند آیهٔ: ﴿وَٱذْكُرْ فِي الكِتابِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها﴾ کلمه **اذ** بدل اشتمال از مریم است؛ همان طوری که **قتال** بدل اشتمال از **الشهر الحرام** در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ ...﴾ می‌باشد.

در آیه: ﴿ٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِياءَ﴾ در باره **اذ** دو احتمال است:

الف) این که ظرف باشد برای نعمت، ای: «اذکروا نعمتی» که در زمان جعل انبیا بر شما ارزانی داشتم.

ب) این که بدل اشتمال از نعمة باشد.

۴. این که مضاف الیه برای اسم زمانی باشد که قبلش ذکر می‌شود و ممکن است مضاف‌الیه صلاحیت داشته باشد که اگر مضاف حذف شود **اذ** جانشین مضاف گردد؛ مثل «یومئذ» و «حینئذ». در این جا اضافه یوم و حین اضافه عام به خاص است که اضافه بیانیه می‌باشد. پس می‌تواند جانشین مضاف گردد.

البته باید توجه داشته باشیم که **اذ** هم اضافه به جمله می‌شود و تقدیر آن: «یومئذ کان کذا» بوده است. پس جمله مضاف الیه محذوف است. زمانی هم مضاف إلیه صلاحیت جانشین شدن را ندارد؛ مثل آیهٔ: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا﴾ در این جا اگر مضاف (بعد) حذف شود **اذ** نمی‌تواند جانشین آن باشد.

جمهور گمان کرده‌اند که **اذ** دائماً برای ظرف یا مضاف الیه استعمال می‌شود و در مواردی که خلاف آن فهمیده شود (مثل نوع دوم و سوم) باید کلام توجیه شود. لذا در آیهٔ: ﴿وَٱذْكُرُوا إِذ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ﴾ گفته‌اند: کلمه **اذ** ظرف است برای مفعول

محذوف؛ ای: «واذکروا نعمة الله علیکم اذ کنتم قلیلاً فکثرکم» در این آیـه گـفته‌انـد: مفعول «واذکروا»، «نعمة الله» است و اذ ظرف است برای مـفعول. در قسـم سـوم اذ؛ ﴿إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها﴾ گفته‌اند: **اذ** ظرف است برای اسـم مـضاف بـه مـفعول؛ یـعنی: «واذکر فی الکتاب قصة مریم انتبذت» پس **اذ** ظرف است برای «قصه مریم» که مضاف به مفعول (مریم) است و تأیید می‌شود این توجیه به مواردی که مـضاف ذکـر شـده است؛ مثل: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً﴾. در این جا کلمه **اذ** ظرف است برای نعمة که اضافه به **الله** شده است و مفعول «اذکروا» می‌باشد.

در آیهٔ: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً﴾ در بعضی قرائت‌ها «لَمِن من الله» خوانده شده است و به جای **قد**، **من** آمده است. زمخشری براساس این قرائت، توجیه عجیبی دارد. وی گفته است: در توجیه آیه دو وجه است:

۱. این که **اذ** ظرف برای مصدر مضاف (من الله) باشد.

۲. این که **اذ** در محل رفع قرار گیرد؛ مثل **اذا** در جمله: «اخطب ما یکون الامیر اذا کان قائماً» در این جا **اذ** بنابر خبر بودن، مرفوع است؛ ای: «اخطب اوقات الامیر وقت کونها قائماً»؛ هنگامی که امیر قائم است بهترین خطابه را ادا می‌کند وتقدیر در آیه این است: «لِمن من الله وقت بعثه» یا این که «وقت بعثه» مبتدای مؤخّر است. پایان کـلام زمخشری.

علت تعجب، توجیه دوم اوست که **اذ** را مبتدا قرار داده است، زیرا مقتضای ایـن توجیه این است که **اذ** مبتدا واقع شود، در حالی که قائلی به این قول سراغ نـداریـم، ولکن در جواب مصنّف گفته شده است: **اذ** چون ظرف متصرف است، می‌تواند مبتدا، خبر و مضاف الیه واقع شود و چون این قاعده نحوی است احتیاج به سـماع نـدارد. اعتراض دیگر بر زمخشری این که آیه را نظیر مثال «اخطب اوقات» کرده است، زیرا در آیه **اذ** ذکر شده است و در مثال **اذا**، ولکن در مثال **اذ** هم آمـده است و مشـهور **اذا**

می‌باشد و باید زمخشری روایت مشهور را ذکر می‌کرد.

اشکال دیگر بر زمخشری این که از ظاهر کلامش به دست می‌آید که مثال به همان کیفیتی که ذکر کرده می‌باشد، در حالی که حذف خبر در این مثال واجب است و مراد از خبر «اذا کانَ» می‌باشد و بعد از حذف گفته می‌شود: «اخطب ما یکون الامیر قائماً».

اشکال دیگر بر زمخشری این که مشهور این است که **اذا** در مثال در محل نصب است، نه در محل رفع که خبر مبتدا باشد، زیرا خبر مبتدا متعلق **اذا** است که **کائن** باشد، ولکن عبدالقاهر گفته: ممکن است **اذا** در محل رفع باشد، چون جمله «اخطب ما یکون الامیر یوم الجمعة» گفته‌اند و **یوم** مرفوع است. پس **اذا** هم که در مثال به جای **یوم** ذکر می‌شود می‌تواند در محل رفع باشد.

پس زمخشری در توجیه خود **اذ** را قیاس بر **اذا** کرده است؛ یعنی «اذ بعث» را بر «اذا کان قائماً» ومبتدا را بر خبر قیاس نموده است.

وجه دوم: اسم برای زمان مستقبل باشد؛ مثل: ﴿**يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها**﴾ در این آیه **اذ** که مضاف الیه **یوم** است، ظرف برای زمان آینده (تحدث) می‌باشد.

قابل توجه است که در این آیه بنابر قول جمهور، فعل مضارع (تحدث) به منزله فعل ماضی، محقق الوقوع می‌باشد، چون حکایت از قیامت است و قیامت گرچه آینده است، اما چون امر یقینی می‌باشد، به منزله ماضی می‌دانند؛ مثل: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ**﴾ که **نفخ** فعل ماضی آمده است. پس «تحدث» لفظاً مضارع است و معناً ماضی اراده شده است و علت این تغییر مبالغه در تحقق فعل است. البته غیر جمهور، «تحدث» را مستقبل می‌دانند، به دلیل آیهٔ: ﴿**فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ**﴾ در این آیه «یعلمون» لفظاً و معناً مستقبل است، زیرا **سوف** بر آن داخل شده و در اذ عمل کرده است. پس باید **اذ** به منزله **اذا** باشد که افاده زمان استقبال نماید.

وجه سوم: اذ مانند «لام» جاره برای تعلیل آورده می‌شود؛ مثل آیهٔ: ﴿**وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ**

﴿اَلْيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي العَذابِ مُشْتَرِكُونَ﴾. کلمه **اذ** برای علت عدم نفع آمـده است: «إذ لاجل ظلمکم» و فاعل «ینفعکم» کلمه «اشتراککم» از جمله «انکم مشترکون» گرفته می‌شود. اختلاف است در این که آیا **اذ** مثل لام حرف است که علت را افاده می‌کند یا این که اسم است و بر ظرفیت خود باقی می‌ماند؟ ایـن تـعلیل از قـوه کـلام اسـتفاده می‌شود، نه از خصوص لفظ؛ مثل عبارت «ضربته إذا أساء» مراد از کلمه **اذا** زمان است و ظاهرش اقتضای علیّت دارد؛ یعنی می‌فهماند که علت ضرب، اسـائه است، چـون ضرب تعلیق بر زمان اسائه شده است. پس در **اذ** هم همین توجیه می‌آید.

پس در این جا دو قول است که بنابر قول اول (حرف است و بـرای عـلّت آورده می‌شود) اشکالی که بعداً در آیهٔ مذکور گفته خواهد شد وارد نیست، چون **اذ** ظـرف نیست تا بدل از **یوم** باشد. اما بنابر قول دوم دو اشکال وارد است:

اول این که در صورت علّیت **اذ** لازم است که بتوانیم وقت را جانشین آن گردانیم: «لن ینفعکم الیوم وقت ظلمکم الاشتراك فی العذاب». پس باید علّیت از مفهوم کلام استفاده شود و چون زمان در دو فعل «لن ینفعلکم» و «ظلمکم» مختلف است، اول در آخرت و دوم در دنیا. پس احدهما نمی‌تواند علّت برای فعل دیگری شود.

دوم این که در آیه، دو اسم ظرف است: **یوم** و **اذ** و این دو ظرف از عاملی که در آنها عمل می‌کند دو صورت دارد که هیچ کدام صحیح نیست:

۱. این که عامل در **یوم** «من ینفعکم» باشد و **اذ** بدل از یوم. ایـن احـتمال صـحیح نیست، زیرا مراد از **یوم** زمان آخرت و مراد از إذ زمان دنیا است که مردم ظلم می‌کنند. پس چگونه می‌تواند احدهما بدل از دیگری باشد.

۲. این که عامل در **یوم** «لن ینفعکم» باشد و در **اذ**، «مشترکون». این وجه هم صحیح نیست، به دو دلیل: اولاً، «مشترکون» خبر ان است و اگر **اذ** ظرف بـرای «مشـترکون» باشد معمول خبر **ان** بر خود **ان** مقدم شده است و این جایز نیست. ثانیاً، **أنّ** مفتوحه

موصول است و صله‌اش اسم و خبرش می‌باشد و معمول صله نمی‌تواند بر موصول مقدم شود. پس اگر **اذ** ظرف برای «مشترکون» باشد معمول صله **أنّ** (اذ) بر خود ان مقدم شده است، چون **اذ** معمول «مشترکون» است و «مشترکون» معمول **أنّ** می‌باشد.
ثالثاً، مشترک بودن عذاب در آخرت است، اما زیان ظلم، در دنیا است، پس **اذ** که ظرف برای ظلم است، نمی‌تواند ظرف برای «مشترکون» باشد.

البته مصنّف در همین بحث اشاره به جواب خواهد کرد و از جمله مواردی که مفسرین و بعضی از نحویون کلمه **اذ** را در آن حمل بر تعلیل کرده‌اند، آیهٔ: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هٰذا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ و آیهٔ: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَما يَعْبُدُونَ إِلَّا اللّٰهَ ...﴾ می‌باشد که در این دو آیه کلمه **اذ** را بر معنای تعلیل حمل کرده‌اند. هم چنین در شعر فرزدق:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قريش، وإذ ما مثلهم بشر

پس صبح کردند که خداوند دولت آنها را برگردانید، چون قریش هستند و چون بشری مثل آنها نیست.

در این شعر کلمه **اذ** در هر دو جا برای علّیت آمده است. و قول اعشی:

إنّ محلّا وإنّ مرتحلاً وإنّ في السّفر إذ مضوا مهلاً

برای حلول است در دنیا و ارتحال به سوی آخرت و به درستی که در مورد جماعتی که قبل از ما مرده‌اند و مسافرت کرده‌اند، به علّت این که گذشته‌اند، مهلت است برای ما، چون آنها قبل از ما گذشته‌اند و ما بعد از آنها باقی مانده‌ایم.

در این شعر کلمه **اذ** برای تعلیل است.

البته **اذ** تعلیلیه در موارد ذکر شده صحیح است بنابر قول آنهایی که **اذ** را حرف می‌دانند؛ مثل لام علّت. اما جمهور نحویون قبول ندارند که **اذ** برای تعلیل باشد، چه این که ظرف باشد یا حرف.

ابو الفتح گفته است: چندین بار به ابوعلی مراجعه کردم درباره آیه ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ ...﴾ در حالی که بدل آوردن اذ را از یوم مشکل می‌دانستم. آخرین جوابی که به من داد، این بود: دنیا و آخرت متصل به هم می‌باشد و این دو زمان در حکم خداوند مساوی هستند. پس گویا مراد از یوم در آیه شریفه زمان گذشته می‌باشد؛ اگر چه مقصود روز قیامت است و یا این که مراد از **اذ** زمان آینده است؛ اگر چه مراد از او ظاهراً معنای گذشته است.

خلاصه جواب این که از نظر حکم الهی در این آیه، زمان گذشته و آینده لحاظ نشده است تا این که اشکال در بدل آوردن احدهما برای دیگری به وجود آید.

جواب دیگر از آن چه گفته شده است که قبل (ظلمکم) مثبت در تقدیر گرفته می‌شود ای: «اذ ثبت ظلمکم» وثبوت ظلم در قیامت است؛ گر چه وقوعش در دنیا است، پس ثبوت ظلم و عدم نفع در یک زمان است.

جواب دیگر این که قبل از کلمه **اذ** لفظ **بعد** در تقدیر گرفته شود: «بعد **اذ** ظلمتم» بنابر این تقدیر هم زمان دو فعل واحد می‌شود و **اذ** می‌تواند بدل از **یوم** باشد و بنابر تقدیر اخیر سؤالی به ذهن می‌آید و آن این که در قسم چهارم از وجه اول گفته شد که اگر **اذ** مضاف الیه **قبل** و بعد شود از وجود مضاف مستغنی نیستیم. پس حذف بعد جایز نیست، چنان چه در آیهٔ ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ گفته شد. پس چگونه در این توجیه کلمه بعد حذف شده است.

مصنّف با این جمله اشاره به جواب می‌کند: «ولیس هذا التقدیر...». خلاصه جواب این که در آیهٔ: «اذ ظلمتم» قرینه بر حذف وجود دارد، لذا حذف گردیده است، چون منظور این است که از نظر معنا و لفظ بی‌نیاز نیست، آن طوری که در «یومئذ» استغنا از **یوم** وجود دارد، نه این که منظور این باشد که با وجود قرینه هم حذف مضاف ممکن نیست.

بحث‌هایی که تا این جا در باره آیه: «اذ ظلمتم» بود بر فرض این است که **اذ** در آیه برای تعلیل باشد، اما اگر برای تعلیل نباشد جایز است که معنای علّیت از کلمه **انّ** و صله‌اش استفاده شود و لام علت هم در تقدیر باشد: «لأنّکم فی العذاب مشترکون» در این صورت فاعل «ولن ینفعکم» باید ضمیر باشد، نه جملهٔ **انَّ** و صله‌اش و ضمیر فاعل هم به جمله‌ای بر می‌گردد که کفار می‌گفتند: «یا لیت بيني وبينك بعد المشرقین» یا این که به کلمه **قرین** بر می‌گردد. شاهد این دو احتمال این است که بعضی **إنّکم** را به کسر همزه خوانده‌اند و بر این تقدیر جمله مستأنفه و مستقل خواهد بود، به خلاف **أنّکم** بالفتح که تأویل به مصدر می‌رود و باید به جمله دیگر بستگی داشته باشد، مثلاً فاعل از فعل قبل باشد. پس این قرائت تأیید می‌کند که در صورت **أنّکم** (بالفتح) فاعل نخواهد بود.

وجه چهارم: اذ برای مفاجات باشد. سیبویه قائل به این معنا است و این همان اذ است که بعد از «بيننا» و «بينهما» واقع می‌شود و بنابر قول رضی الدین، باید بعد از اذ فعل ماضی باشد؛ مثل قول شاعر:

استقدر الله خیراً وارضینّ به   فبینما العسر إذ دارت میاسیر

قدرت یافتن بر کارهای خوب را از خداوند طلب کن و خشنود باش البته به آن چه برای تو صلاح می‌داند، پس در میان دشواری‌ها ناگهان آسانی‌ها ظاهر می‌شود.

در این شعر **اذ** برای مفاجات آمده است و بعد از **بینما** و قبل از فعل ماضی واقع شده است.

در شعر دوم هم **اذا** برای مفاجات آمده است. در قول امیرالمؤمنین عليه السلام در خطبه شقشقیه: «فیا عجبا بینما هو یستقبلها في حیاته اذ عقدها لآخر بعد وفاته» کلمه **اذ** برای مفاجات است. البته علمای علم نحو در ماهیت آن اختلاف دارند:

۱. مبرد[1] می‌گوید: برای ظرف مکان است.

۲. زجّاج می‌گوید: ظرف زمان است.

۳. نجم الائمه رضی گفته است: حرف و به معنای مفاجات است.

۴. بعضی گفته‌اند: حرف زاید است و مفید تأکید می‌باشد در صورتی که ظرف باشد در عاملش اختلاف است: ابن جنّی گفته: فعل بعدش می‌باشد، چون وی عقیده دارد که به فعل خود اضافه نشده است و عامل **بینما** که قبل از **اذ** ذکر می‌شود محذوف است. شلوبین گفته: **اذ** به جمله بعدش اضافه شده و جمله در آن عمل نمی‌کند، در **بین** و **بینما** نیز عمل نمی‌کند، چون مضاف الیه نه در مضاف عمل می‌کند و نه در ماقبلش. پس عامل در **اذ** و **بینما** محذوف است و مجموع کلام بر محذوف دلالت می‌کند و کلمه **اذ** بدل از بینما است، البته بنابراین که **بین** ظرف باشد و اضافه نباشد، چون در اصل **بین** بوده است و الف اشباع و **ما** کافه به آخرش ملحق گردیده و آن را از اضافه باز داشته است. در این صورت می‌تواند در **اذ** عمل کند؛ همان طوری که فعل شرط بعد از **متی** در آن که ظرف است عمل می‌کند؛ مثل: «متی تخرج أخرج».

عده‌ای گفته‌اند: بین خبر برای مبتدای محذوف است و تقدیر عبارت: «بینما أنا قائم إذ جاء عمرو»، «بين أوقات قيامي مجيء عمرو» می‌شود. پس مبتدا (مجيء أوقاتي) حذف گردیده است، چون جملهٔ: «جاء عمرو» بر حذف آن دلالت می‌کند و **بین** خبر مقدم است. قول دیگر این که **بین** مبتدا و **اذ** خبرش می‌باشد. تقدیر این است: «حين أنا قائم حين جاء عمرو». به جای **بین** و **اذ**، **حین** گذاشته شده‌است، چون همه آن‌ها ظرف زمان می‌باشند.

---

۱. محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري اللغوي النحوي المشهور بأبي العباس المبرّد المتولّد ۲۱۰ المتوفّى ۲۸۵ ببغداد، و نقل صلاح الدين في كفاية الوافي أنّه نقل الحديث عن علي بن موسى الرضا في جواب الجبريّة، وفي هذا الرواية إشارة إلى أنّ الرجل كان من شيعة الإماميّة.

قابل توجه است که برای اذ دو معنای دیگر هم ذکر شد است:

۱. تأکید؛ در جایی که **اذ** زاید واقع شود. ابوعبدالله قائل به این معنا شده است و ابن قتیبه دینوری هم از او پیروی نموده است. آیاتی نیز حمل بر زیادی شده است؛ مثل آیه: ﴿وَإِذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾.

۲. معنای تحقیق؛ مثل کلمه **قد**. بعضی آیه سابق (اذ ظلمتم) را بر معنای تحقیق حمل نموده‌اند؛ ای: «وقد ظلمتم»، اما این دو معنا مورد اعتماد نیست، اول به دلیل این که اصل در الفاظ، عدم زیادی است، مگر این که دلیلی داشته باشیم. دوم نیز به جهت این است که اگر به معنای **قد** باشد بین این معنا و معنای ظرف و معانی دیگر مشترک خواهد بود و قاعده این است که تا حد امکان از معانی مشترک برای لفظ پرهیز شود، مگر آن چه با دلیل ثابت شده باشد که عبارت از همان چهار معنای اول است.

ابن شجری زاید بودن **اذ** را منحصر به بعد از **بینا** و **بینما** می‌داند، چون اگر زاید نباشد لازم می‌آید که مضاف الیه در ماقبل مضاف عمل کند. توضیح این که در جمله: «**بینما** انا جالس اذ جاء زید» اگر کلمه **اذ** زاید نباشد لازم می‌آید که خبر (جالس) در آن عمل کند، در حالی که به جمله (جاء زید) اضافه شده است و **جاء** عامل در **بینما** است، پس مضاف الیه در ما قبل مضاف عمل کرده است. بنابراین کلمه **اذ** باید زاید باشد تا اضافه‌ای وجود نداشته باشد. پایان.

در جواب این توجیه، چنین گفته شد که اذ در این صورت ظرف نیست بلکه حرف است که برای مفاجات آمده است؛ چنان چه از شارح رضی نیز نقل شد. حال بنابر این که اذ در آیه: ﴿وإِذ ظَلَمْتُمْ﴾ برای تحقیق باشد، جمله «اذ ظلمتم» معترضه خواهد بود که بین فعل (لن ینفعکم) و فاعلش ﴿أَنَّكُمْ فِي العَذابِ ...﴾ واقع شده است.

مسئله

اذ از ظروف لازم الاضافه است که باید به جمله اضافه شود؛ چه جمله اسمیه باشد؛ مثل: ﴿وَٱذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾ یا فعلیه با فعل ماضی لفظاً و معناً؛ مانند: ﴿وَإِذ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾ و آیه: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰ إِبْراهِيمَ رَبُّهُ﴾ و آیهٔ: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ یا این که فعل ماضی فقط معناً باشد؛ مثل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ ٱلْقَواعِدَ﴾ و آیهٔ: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ...﴾ و آیهٔ ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِى أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾. در این آیات **اذ** به فعلی اضافه شده است که لفظاً مضارع و معناً ماضی است. در آیهٔ: ﴿إِلّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللّٰهُ إِذ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذ هُما فِى الغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنا﴾ **اذ** ابتدا به فعل ماضی اضافه شده است و **اذ** دوم به جمله اسمیّه و **اذ** سوم به فعل مضارع اضافه شده است. در این آیه **اذ** اول ظرف برای فعل «قد نصره الله» و **اذ** دوم بدل از اول است و در **اذ** سوم اختلاف است:

بعضی گفته‌اند: بدل دوم از **اذ** و برخی گفته‌اند: بدل از «ثانی اثنین» و عده‌ای گفته‌اند: ظرف برای «ثانی اثنین» است. در دو قول اخیر نظر است و نیز در قول دوم اشکال وجود دارد، زیرا زمان **اذ** اول با زمان **اذ** دوم و سوم متحد نیست و در ابدال ظرف از ظرف باید زمان آنها متحد باشد، پس چگونه می‌تواند **اذ** دوم و سوم بدل از **اذ** اول باشد. پس زمان **اذ** اول وقت اخراج است و زمان **اذ** دوم «کونها فی الغار» و زمان **اذ** سوم حکایت و تکلم آنها در غار می‌باشد. پس هر سه زمان با هم‌تفاوت دارند.

اشکال دیگر این که اگر **اذ** دوم و سوم بدل از **اذ** اول باشد، تکرار بدل لازم می‌آید و تکرار بدل هم فقط در بدل اضراب است و اضراب در بدل هم در واقع صرف نظر کردن از بدل اول است و این چنین ترکیبی از نظر نحوی‌ها ضعیف است و با قرآن تناسبی ندارد.

اشکال سوم این که «ثانی اثنین» که مراد یکی از دو نفر می‌باشد، نمی‌تواند در ظرف عمل کند، چون عامل ظرف باید فعل یا شبه‌فعل باشد و «ثانی اثنین» هیچ کدام نیست، پس نمی‌تواند **اذ** ظرف برای آن باشد.

پاسخ اعتراض اول چنین داده شده است که زمان‌های سه گانه به هم‌دیگر نزدیک می‌باشند؛ یعنی زمان اخراج رسول الله صلى الله عليه وآله و بودنش در غار و تکلم او با رفیقش نزدیک بوده است، پس می‌توانند بدل از هم‌دیگر قرار گیرند. این مطلب را ابوالفتح در کتاب محتسب گفته است.

جواب اعتراض دوم هم این گونه است که در «ثانی اثنین» رایحه و توهم فعل وجود دارد، پس می‌تواند در ظرف عمل نماید و ظرف متعلق به آن باشد.

در بعضی از موارد یکی از دو جزء جمله‌ای که **اذ** به آن اضافه می‌شود حذف می‌گردد و آنهایی که در ادبیات خبره نیستند خیال می‌کنند که **اذ** به اسم مفرد اضافه شده است؛ مثل قول شاعر:

هل ترجعنّ ليال قد مضين لنا   والعيش منقلب إذ ذاك أفنانا؟

آیا روزگاری که گذشت برای ما برمی‌گردد در حالی که زندگی مثل شاخه‌های درخت به هم پیچیده شده است!

أفنان جمع **فَنَن** به معنای شاخه‌های پیچیده است. در این شعر **اذ** بر **ذاك** داخل شده است؛ یعنی: «اذ ذاك كذلك» در این جا خبر جمله محذوف است. شاعر دیگر (اخطل) گوید:

«كانت منازل أُلّاف...». **أُلاف** جمع آلف (مثل کافر و کفار)، **نحن** و **ذاك** مبتدا هستند و خبر آنها محذوف است؛ أي: «عهدتهم اخواناً» یعنی منزل‌های الفت‌گیرنده بود که با ایشان عهد برادری بسته بودیم در وقتی که ما الفت گیرنده بودیم تا این که این عهد اخوت ثابت باشد.

در این شعر **اذ** بر **نحن** و **ذاك** داخل شده است که خبر هر دو محذوف است؛ یعنی: «اذ نحن متألّفون و اذ ذاك كائن» و **اذ** نمی‌تواند خبر نحن باشد، زیرا ظرف زمان است و **نحن** اسم عین، لذا اسم زمان خبر برای اسم ذات واقع نمی‌شود؛ همان‌طور که شارح رضی گفته است بلکه **اذ** دوم ظرف برای خبر محذوف (کائن) می‌باشد و **اذ** اول ظرف برای **عهدتهم** (فعل ماضی) است. کلمه دون که به معنای **عند** هست می‌تواند ظرف برای **عهدت** یا ظرف برای خبر مقدّر (متألّفین) باشد؛ ای: «متألّفین دون الناس». احتمال سوم این که ظرف برای حال مقدّر باشد از **إخواناً**؛ یعنی: «متضایفین اخواناً دون الناس».

البته اگر اسم نکره باشد جایز نیست که برای آن حال بیاورند و در این جا ذوالحال (إخواناً) نکره است، پس چگونه **متضایفین** را برای او حال مقدر گرفته‌اند تا **دون** ظرف برای آن باشد؟ مصنف در جواب گفته است: اسم نکره بعد از حال واقع شده است (حال مقدم بر آن شده است) پس ذو الحال نکرهٔ مخصصه می‌شود و مخصصه می‌تواند حال قرار بگیرد؛ یعنی: «متضایفین اخواناً» همان طوری که **موحشاً** حال از **طلل**[1] قرار گرفته است با این که ذوالحال نکره است، ولی حال مقدّم بر ذوالحال شده است؛ یعنی «مية» دارای طل‌هایی است که از خانه‌های خراب شده باقی مانده است، در حالی که موحشه است.

جملهٔ: «ولا کونه...» جواب از سؤال مقدر دیگر است و آن این که چون حال در واقع خبر برای ذوالحال است، لذا گفته‌اند که ظرف نمی‌تواند حال برای اسم ذات باشد و کلمه دون ظرف است و چگونه می‌تواند حال برای «إخواناً» باشد؟

جواب این است که **دون** ظرف مکان است، نه ظرف زمان و اسم مکان می‌تواند

---

۱. جمع طلّ به معنای باقی مانده‌های عمارت است.

حال واقع شود، منتها **دون** معمول حال (متضایفین) می‌باشد، نه حال. پس سؤال مقدر و جوابش هیچ کدام مورد ندارد. در این شعر **ذاك** اسم اشاره، مشارالیه **التجاور** است که مأخوذ از **جار** می‌باشد که از مفهوم کلام به دست می‌آید.

شعر دیگر از شاعره خنساء:

«**کأن لم یکونوا...**»؛

گویا مردم در قرق‌گاهی نمی‌باشند که پرهیز کرده شود از آن، زیرا مردم مثال‌شان مثال من عزّ بزّ می‌باشد.

این مثال برای شخص غایب و مغلوب در جنگ آورده می‌شود. عزّ به معنای غلبه و بزّ به معنای کسی که لباس و وسایل مغلوبش را غارت می‌کند؛ یعنی کسی که غالب شده مغلوب خود را تاراج می‌کند.

در این شعر **اذ** اول ظرف برای **یتّقي** یا **حمی** و یا **یکون** می‌باشد. البته اگر **کان** (از افعال ناقصه) مصدر داشته باشد، زیرا متعلق ظرف مصدر فعل است و **اذ** دوم ظرف برای **بزّ** است. **من عزّ** موصوله است و مبتدا، نه شرطیه. پس صله **من عزّ** می‌باشد و **بزّ** خبرش می‌شود و چون خبر، جمله می‌باشد نیاز به رابط دارد و در این جا رابط **منهم** محذوف است؛ ای: «بزّ منهم» و **بزّ** عامل در **اذ** است که اذ مقدم بر **من** می‌باشد. اگر **من** شرطیه باشد، **بزّ** که متأخّر از شرط است در آن عمل می‌کند و این کار در نزد بصریون جایز نیست و **اذ** اول نمی‌تواند ظرف برای **بزّ** باشد زیرا **بزّ** جزء جمله‌ای است که **اذ** به آن اضافه شده است؛ یعنی: **الناس** مبتدا و «**اذ ذاك من عزّ بزّ**» خبر آن و **اذ** اضافه به جملهٔ «**من عزّ بزّ**» شده است و اگر **بزّ** در **اذ** عمل بکند لازم می‌آید که مضاف الیه در مضاف عمل کند و این هم جایز نیست. هم چنین **اذ** دوم نمی‌تواند بدل از **اذ** اول باشد، زیرا **اذ** دوم جزء جمله مضاف الیه **اذ** اول است و مضاف الیه کامل کنندهٔ مضاف است و اسمی که برای آن بدل آورده می‌شود باید کامل شده باشد، پس اگر **اذ** دوم بدل از **اذ** اول باشد

لازم می‌آید که قبل از تکمیل برای آن بدل آورده شود، در حالی که چنین جیزی جایز نیست. هم چنین اذ دوم نمی‌تواند خبر برای **الناس** باشد، زیرا **الناس** اسم عین است و **اذ** اسم زمان می‌باشد و اسم زمان خبر برای اسم ذات واقع نمی‌شود. اما کلمه **ذاك** که بعد از اذ می‌باشد مبتدا است و خبرش محذوف می‌باشد؛ یعنی: «**اذ ذاك كائن**» بقیه جملات بیت به همین منوال قیاس می‌شود.

گاهی تمام جملهٔ مضاف الیه حذف می‌شود، البته در جایی که محذوف معلوم باشد که در این صورت عوض آن تنوین می‌آید، چون هیچ وقت تنوین و جمله مضاف الیه با هم جمع نمی‌شوند، پس باید عوض از جمله باشد؛ مثل: ﴿**وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ ٱللَّهِ**﴾ در اصل «**یوم ان کان کذا**» بوده است و جمله **کان** حذف شده و به جای آن تنوین آمده است و کسره تنوین به دلیل التقای ساکنین (بین ذال و نون ساکنه‌ای که در آخر تنوین است) می‌باشد.

اخفش گمان کرده است که **اذ** در این هنگام معرب است و کسره **اذ** اعراب مضاف الیه است، چون **یوم** به آن اضافه شده است و علت معرب بودن (احتیاج **اذ** به مضاف الیه که علت بنا است) برطرف شده است و اصل در اسم معرب بودن است، ولی این قول پذیرفته نیست، زیرا علت بنا در **اذ** شباهت وضعی به حرف است (مثل حرف بر دو حرف بنا شده است) و این علت باقی است و بر فرض این‌که علت بنا شباهت افتقاری باشد (نه وضعی) بعد از حذف مضاف الیه احتیاج به جمله به حال خود باقی می‌ماند، زیرا معنای **اذ** بدون مضاف‌الیه تمام نمی‌شود؛ همان طوری که گاهی صلهٔ موصول حذف می‌شود و احتیاج آن به موصول باقی می‌ماند؛ مثل قول شاعر:

نحن الأولى ...

ما کسانی هستیم که شناخته شده‌ایم که جمع کردیم لشکر خود را پس آنها را روبه روی ما قرار ده.

جمله صله (عرفوا بالشجاعة) حذف شده است، چون قرینه حالیه بـر حـذف آن موجود است و احتیاج موصول به صله باقی است. دلیل دیگر بر بطلان قول اخفش اینکه بعد از حذف مضاف الیه عـوض آن (تـنوین) مـوجود است و عـوض، حکـم معوض را دارد.

قول اخفش نیز مردود است، به دلیل قول شاعر:

نهيتك عن طلابك ...

تو را از قلب مجروح از طلب ام عمرو نهی کردم در حالی که متلبس به عـافیت و سـلامت هستی.

در این شعر **اذ** تنوین داده شده است به کسره، بدون این که مضاف الیه **یوم** باشد. پس اخفش که تنوین را برای اعراب مضاف الیه می‌داند باطل است. البته اخفش چنین جواب داده است: مضاف در این جا مقدر است و در اصـل حـینئذٍ بـوده است، پس مضاف حذف شده و مضاف الیه بر اعراب خود باقی مانده است؛ مثل آیهٔ: ﴿**وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ**﴾ که به جرّ **آخرة** قرائت کرده‌اند به تقدیر مضاف: «ثواب الآخرة».

تنبیه

در قول متنبی (شاعر) که **اذ** به جمله اسـمیّه اضـافه شـده است، دو احـتمال داده می‌شود: ظرفیت و علیّت.

شرح این شعر این است **أمن** فعل ماضی که آخرش **مفتوح** و اولش همزه استفهام است، نه آن طوری که بعضی از ادیبان مدعی گفته‌اند. **أمن** مرکب از همزه استفهام و **من** جارّه است. لذا **أمِن** به کسر میم خوانده است. **از دیار** مصدر باب افتعال است که تاء به دال تبدیل شده و در اصل **از تیار** بوده است مأخوذ از **زار**. مصدر باب افتعال **(ازدرات)** در رساندن مطلب ابلغ از مصدر ثلاثی مجرد (زیارت) است، زیرا باب افتعال بـرای

تصرف و مبالغه در فعل وضع شده است. چنان چه در اکتساب مصدر باب افتعال این چنین است. **فی الدجی** متعلق به **ازدیار** است، نه متعلق به **آمِنَ**، چون مقصود شاعر این است که رقیبان دائماً در امن می‌باشند آنهایی که در تاریک زیارت شده‌اند. اگر متعلق به امن باشد ایمنی دائم لازم نمی‌آید.

دربارهٔ کلمه **اذ** دو احتمال است:

۱. این که معنای تعلیل را برساند؛ یعنی به علت این که در هر کجا هستی ضیاء و روشنایی می‌باشد و امنیت هم موجود است.

۲. ظرف است که بدل از **فی الدجی** آورده شده است که در این صورت **ضیاء** مبتدا است و **حیث** خبرش است و ابتدای به نکره در این جا جایز است، چون خبرش ظرف است و بر آن مقدم شده است. علت دیگر این که در معنای موصوف است، چون **من الظلام** صفت آن است، اما چون بر موصوف مقدم شده حال از آن خواهد بود، زیرا حال و صفت به یک معنا برمی‌گردند.

کائناً حال از **ضیاء** و مبدل که **(من الظلام)** است، چون مبدل از کائناً می‌شود و **من** در **الظلام** متعلق به **کائناً** است که بدل از الظلام هم می‌باشد. **کان** در **کنت** تامه است که به فاعل اکتفا می‌کند و جمله **کنت** محلاً مجرور است، چون مضاف الیه **حیث** است. لذا باید تامه باشد تا بتوانیم او را در حکم مفرد قرار دهیم. معنای جمله از **کنت** به بعد این است: «اذ الضیاء حاصل فی کلّ موضع حصلت فیه بدلاً من الظلمة»؛ در هر کجا که تو باشی روشنایی به جای ظلمت حاصل است.

إذْ مَا

أداة شرط تجزم فعلين، وهي حرف عند سيبويه بمنزلة «إن» الشرطية، وظرف عند المبرد وابن السراج والفارسي، وعملها الجزم قليل لا ضرورة، خلافاً لبعضهم.

إذ ما

از ادات شرط است که دو فعل را (شرط و جزا) جزم می‌دهد. در نزد سیبویه حرف و به منزله **ان** شرطیه و **لو** شرطیه است، اما نزد مبرد، ابن سراج و فارسی از اسمای شرط است، نه از حروف شرط که برای ظرفیت استعمال می‌شود؛ مثل **اذ**، **اذا** و **متی** که غالباً عمل نمی‌کند و عمل او منحصر به حال ضرورت نیست، برخلاف رأی کسائی که عمل **اذما** را منحصر به حال ضرورت می‌داند.

إذا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون للمفاجأة؛ فتختص بالجمل الاسمية، ولا تحتاج لجواب إلى جواب، ولا تقع في الابتداء، ومعناها الحال لا الاستقبال، نحو «خرجت فإذا الأسد بالباب» ومنه ﴿فَإذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾[1]، ﴿إذا لَهُمْ مَكْرٌ﴾[2].

وهي حرف عند الأخفش، ويرجّحه قولهم «خرجت فإذا إنّ زيداً بالباب» بكسر إن؛ لأنّ «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وظرف مكان عند المبرد، وظرف زمان عند الزجاج، واختار الأول ابن مالك، والثاني ابن عصفور، والثالث الزمخشري، وزعم أنّ عاملها فعل مقدّر مشتق من لفظ المفاجأة، قال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إذا دَعاكُمْ دَعْوَةً﴾[3] الآية: إن التقدير إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت، ولا يعرف هذا لغيره، وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو «خرجت فإذا زيد جالس» أو المقدر في نحو «فإذا الأسد» بالباب أي حاضر، وإذا قدرت أنّها الخبر فعاملها

---

۱. طه (۲۰) الآية ۲۰.

۲. يونس (۱۰) الآية ۲۱.

۳. الروم (۳۰) الآية ۲۵.

«مستقرّ» أو «استقرّ».

ولم يقع الخبر معها في التنزيل الّا مصرّحاً به نحو ﴿فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾[1]، ﴿فَإِذا هِيَ شاخِصَةٌ﴾[2] ﴿فَإِذا هُمْ خامِدُونَ﴾[3]، ﴿فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ﴾[4]، ﴿فَإِذا هُمْ بِالسّاهِرَةِ﴾[5].

وإذا قيل «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبراً، أي فبالحضرة الأسد، ولم يصحّ عند الزجاج؛ لأنّ الزمان لا يخبر به عن الجثّة، ولا عند الأخفش لأنّ الحرف لايخبر به ولا عنه، فإن قلت: «فإذا القتال» صحّت خبريتها عند غير الأخفش.

وتقول: «خرجت فإذا زيد جالس» أو «جالساً» فالرفع على الخبرية، وإذا نصب به، والنصب على الحالية والخبر «إذا» إن قيل بأنّها مكان، وإلّا فهو محذوف. نعم يجوز أن نقدّرها خبراً عن الجثّة مع قولنا: إنّها زمان إذا قدّرت حذف مضاف، كأن تقدّر في نحو «خرجت فإذا الأسد» فإذا حضور الأسد.

مسألة

قالت العرب «قد كنت أظنّ أن العقرب أشدّ لسعةً من الزنبور فإذا هو هي» وقالوا أيضاً «فإذا هو إياها» وهذا هو الوجه الذي أنكره سيبويه لمّا سأله الكسائي، وكان من خبرهما أنّ سيبويه قدّم على البرامكة، فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينهما، فجعل لذلك يوماً، فلما حضر سيبويه تقدّم إليه الفرّاء وخلف، فسأله خلف عن مسألة فأجاب فيها، فقال له: أخطأت، ثم سأله ثانية وثالثة، وهو يجيبه، ويقول له: أخطأت، فقال له سيبويه: هذا سوء أدب، فأقبل عليه الفراء فقال له: إنّ في هذا الرجلِ حدّةً وعجلة،

---

١. طه (٢٠) الآية ٢٠.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٩٧.

٣. يس (٣٦) الآية ٢٩.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٠٨.

٥. النازعات (٧٩) الآية ١٤.

ولكن ما تقول فيمن قال «هؤلاء أبون ومررت بأبين» كيف تقول على مثال ذلك «من وأيت» أو «أويت» فأجابه، فقال: أعد النظر، فقال: لست أكلّمكما حتى يحضر صاحبكما، فحضر الكسائي، فقال له الكسائي: تسألني أو أسألك؟ فقال له سيبويه: سل أنت، فسأله عن هذا المثال، فقال سيبويه «فإذا هو هي» ولا يجوز النصب، وسأله عن أمثال ذلك نحو «خرجت فإذا عبد الله القائم، أو القائم» فقال له: كل ذلك بالرفع، فقال الكسائي: العرب ترفع كلّ ذلك وتنصب، فقال يحيى: قد اختلفتما، وأنتما رئيسا بلديكما، فمن يحكم بينكما؟ فقال له الكسائي: هذه العرب ببابك، قد سمع منهم أهل البلدين، فيحضرون ويسألون، فقال يحيى وجعفر: أنصفت، فأحضروا، فوافقوا الكسائي، فاستكان سيبويه، فأمر له يحيى بعشرة آلاف درهم، فخرج إلى فارس، فأقام بها حتى مات، ولم يعد إلى البصرة، فيقال: إنّ العرب قد رُشوا على ذلك؛ أو إنّهم علموا منزلة الكسائي عند الرشيد، ويقال: إنّهم قالوا: القول قول الكسائي، ولم ينطقوا بالنصب، وإنّ سيبويه قال ليحيى: أمرهم أن ينطقوا بذلك؛ فإنّ ألسنتهم لا تطوع به. ولقد أحسن الإمام الأديب أبو الحسن حازم بن محمد الأنصاري القرطاجنّي إذ قال في منظومته في النحو حاكياً هذه الواقعة والمسألة:

والعرب قد تحذف الأخبار بعد إذا ... إذا عنت فجأة الأمر الّذي دهما
وربّما نصبوا للحال بعد إذا ... وربّما رفعوا من بعدها، ربما
فإن توالى ضميران اكتسى بهما ... وجه الحقيقة من إشكاله غمما
لذاك أعيت على الأفهام مسألة ... أهدت إلى سيبويه الحتف والغمما
قد كانت العقرب العوجاء أحسبها ... قدماً أشدّ من الزنبور وقع حما
وفي الجواب عليها هل «إذا هو هي» ... أو هل «إذا هو إيّاها» قد اختصما
وخطّأ ابن زياد وابن حمزة في ... ما قال فيها أبا بشر، وقد ظلما
وغاظ عمراً عليّ في حكومته ... يا ليته لم يكن في أمره حكما

كـغيظ عـمرو عـليّاً فـي حكـومته ... يـا ليـته لم يكـن فـي أمـره حكـما

وفـجّع ابـن زيـاد كـلّ مـنتخب ... مـن أهـله إذ غـدا مـنه يـفيض دمـا

كـفجعة ابـن زيـاد كـلّ مـنتخب ... من أهـله إذا غـدا مـنه يـفيض دمـا

وأصـبحت بـعده الأنـفاس بـاكـيةً ... في كل طرس كدمع سحّ وانسـجما

وليس يخلو امـرؤ مـن حـاسد أضـم ... لولا التـنافس فـي الدنـيا لمـا أضـما

والغبن في العلم أشجى محنة علمت ... وأبـرح النّـاس شـجواً عـالم هـضما

وقوله «وربما نصبوا ـ إلخ» أي وربما نصبوا على الحال بعد أن رفعوا ما بعد «إذا» على الابتداء؛ فيقولون «فإذا زيد جالساً».

وقوله «ربما» في آخر البيت بالتخفيف توكيد لربّما في أوله بالتشديد.

وغمما في آخر البيت الثالث بفتح الغين كناية عن الإشكال والخفاء، وغـمما فـي آخر البيت الرابع بضمها جمع غمّة.

وابن زياد: هو الفراء، واسمه يحيى؛ وابن حمزة: هو الكسائي، واسـمه عـليّ؛ وأبـو بشر: سيبويه، واسمه عمرو، وألف «ظلما» للتثنية إن بنيته للفاعل، وللاطلاق إن بنيته للمفعول، وعـمرو وعـلي الأولان: سـيبويه والكسـائي؛ والآخـران: ابـن العـاص وابـن أبيطالب رضي الله عـنهما؛ و«حكـما» الأول اسـم، والثـاني فـعل، أو بـالعكس دفـعاً للايطاء؛ و«زياد» الأول: والد الفراء، والثاني: زياد بن أبيه، وابنه المشار إليه هـو ابـن مرجانة المرسل في قتلة الحسين رضي الله عنه؛ وأضم كغضب وزناً ومعنى، وإعجام الضاد، والوصف منه «أضم» كفرح؛ وهضم: مبني للمفعول، أي لم يوفَ حقّه.

وأما سؤال الفراء فجوابه أن أبون جمع أب، وأب فعل بفتحتين، وأصـله أبـو، فـإذا بنينا مثله من «أوى» أو من «وأى» قلنا أوىً كهوىً، أو قلنا وأىً كهوى أيضاً، ثم تجمعه بالواو والنون فتحذف الألف كما تحذف ألف مـصطفى، وتـبقى الفـتحة دليـلاً عـليها فتقول: أوون أو وأون رفعاً، وأوين أو وأين جراً ونصباً، كما تقول في جمع عصاً وقفاً اسم

رجل: عصون وقفون وعصين وقفين، وليس هذا مما يخفى على سيبويه ولا على أصاغر الطلبة، ولكنه كما قال أبو عثمان المازني: دخلت بغداد فألقيت عليّ مسائل فكنت أجيب فيها على مذهبي، ويخطئونني على مذاهبهم، انتهى. وهكذا اتفق لسيبويه رحمه الله تعالى.

وأما سؤال الكسائي فجوابه ما قاله سيبويه، وهو «فإذا هو هي» هذا هو وجه الكلام، مثل ﴿فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ﴾[1]، ﴿فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾[2] ﴿فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ﴾[3] وأما «فإذا هو إياها» إن ثبت فخارج عن القياس واستعمال الفصحاء، كالجزم بـ«لن» والنصب بـ«لم» والجر بـ«لعلّ»، وسيبويه وأصحابه لا يلتفتون لمثل ذلك، وإن تكلم به بعض العرب. وقد ذكر في توجيهه أمور:

أحدها: لأبي بكر بن الخياط: وهو أن «إذا» ظرف فيه معنى وجدت ورأيت، فجاز له أن ينصب المفعول، وهو مع ذلك ظرف مخبر به عن الاسم بعده، انتهى.

وهذا خطأ لأن المعاني لا تنصب المفاعيل الصحيحة، وإنما تعمل في الظروف والأحوال، ولأنّها تحتاج على زعمه إلى فاعل وإلى مفعول آخر، فكان حقها أن تنصب ما يليها.

والثاني: أنّ ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع، قاله ابن مالك، ويشهد له قراءة الحسن ﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ﴾[4] ببناء الفعل للمفعول، ولكنه لا يتأتّى فيما أجازوه من قولك «فإذا زيد القائم» بالنصب، فينبغي أن يوجّه هذا على أنه نعت مقطوع، أو حال

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٠٨.

٢. طه (٢٠) الآية ٢٠.

٣. الأعراف (٧) الآية ١١٧.

٤. الحمد (١) الآية ٥.

على زيادة أل، وليس ذلك مما ينقاس، ومن جوّز تعريف الحال أو زعم أن «إذا» تعمل عمل «وجدت»، وأنها رفعت عبد الله بناء على أن الظرف يعمل وإن لم يعتمد، فقد أخطأ؛ لأن وجد ينصب الاسمين، ولأن مجيء الحال بلفظ المعرفة قليل، وهو قابل للتأويل.

والثالث: أنّه مفعول به، والأصل: فإذا هو يساويها، أو فإذا هو يشابهها، ثم حذف الفعل فانفصل الضمير، وهذا الوجه لابن مالك أيضاً، ونظيره قراءة على رضي الله عنه ﴿لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةً﴾[1] بالنصب أي نوجد عصبةً أو نرى عصبةً، وأما قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلّا لِيُقَرِّبُونا﴾[2] إذا قيل: إن التقدير يقولون ما نعبدهم، فإنما حسّنه أن إضمار القول مستسهل عندهم.

والرابع: أنّه مفعول مطلق، والأصل: فإذا هو يلسع لسعتها، ثم حذف الفعل كما تقول «ما زيد إلّا شرب الإبل» ثم حذف المضاف، نقله الشلوبين في حواشي المفصل عن الأعلم، وقال: هو أشبه ما وجّه به النصب.

الخامس: أنّه منصوب على الحال من الضمير في الخبر المحذوف، والأصل: فإذا هو ثابت مثلها ثم حذف المضاف فانفصل الضمير وانتصب في اللفظ على الحال على سبيل النيابة، كما قالوا «قضيّة ولا أبا حسن لها» على إضمار مثل، قاله ابن الحاجب في أماليه، وهو وجه غريب، أعني انتصاب الضمير على الحال، وهو مبنيّ على إجازة الخليل «له صوت صوت الحمار» بالرفع صفة لصوت، بتقدير مثل، وأما سيبويه فقال: هذا قبيح ضعيف، وممّن قال بالجواز ابن مالك، قال: إذا كان المضاف إلى معرفة كلمة «مثل» جاز أن تخلفها المعرفة في التنكير، فتقول «مررت برجل زهير» بالخفض

---

١. يوسف (١٢) الآية ١٤.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٣.

صفة للنكرة، و «هذا زيد زهيراً» بالنصب على الحال، ومنه قولهم «تفرّقوا أيادي سبا» و «أيدي سبا»، وإنّما سكنت الياء مع أنّهما منصوبان لثقلهما بالتركيب والإعلال كما في معد يكرب وقالي قلا.

والثاني من وجهي إذا: أن تكون لغير مفاجأة؛ فالغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل متضمّنةً معنى الشرط، وتختصّ بالدخول على الجملة الفعلية، عكس الفجائية، وقد اجتمعا في قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[2] ويكون الفعل بعدها ماضياً كثيراً، ومضارعاً دون ذلك، وقد اجتمعا في قول أبي ذؤيب:

والنّفس راغبة إذا رغّبتها ... وإذا تردّ إلى قليل تقنع

وإنّما دخلت الشرطية على الاسم في نحو: ﴿فَإِذا انْشَقَّتِ السَّماءُ﴾[3] لأنّه فاعل لفعل محذوف على شريطة التفسير لا مبتدأ، خلافاً للأخفش، وأما قوله:

إذا باهليّ تحته حنظلية ... له ولد منها فذاك المذرّع

فالتقدير: إذا كان باهلي، وقيل: حنظلية فاعل باستقرّ محذوفاً، وباهلي: فاعل بمحذوف يفسره العامل في حنظلية، ويردّه أنّ فيه حذف المفسّر ومفسّره جميعاً، ويسهله أنّ الظرف يدلّ على المفسّر، فكأنّه لم يحذف.

ولا تعمل «إذا» الجزم إلّا في ضرورة كقوله:

استغن ما أغناك ربّك بالغنى ... وإذا تصبك خصاصة فتجمّل

قيل: وقد تخرج عن كلّ من الظرفية، والاستقبال، ومعنى الشرط، وفي كلّ من هذه المواضع.

---

١. الروم (٣٠) الآية ٢٥.

٢. الوم (٣٠) الآية ٤٨.

٣. الرحمن (٥٥) الآية ٣٧.

الفصل الأُول: في خروجها عن الظرفية

زعم أبو الحسن في ﴿حَتَّىٰٓ إِذا جاءُوكَ﴾[1] أنّ إذا جرّ بحتّى، وزعم أبو الفتح في ﴿إِذا وَقَعَتِ ٱلْواقِعَةُ﴾[2]: الآيات، فيمن نصب ﴿خافِضَةٌ رافِعَةٌ﴾[3] أنّ إذا الأولى مبتدأ، والثانية خبر، والمنصوبين حالان، وكذا جملة ﴿لَيس﴾[4] ومعموليها والمعنى وقت وقوع الواقعة خافضةً لقوم رافعةً لآخرين هو وقت رجّ الأرض، وقال قوم في «أخطب ما يكون الأمير قائما»: إنّ الأصل أخطب أوقات أكوان الأمير إذا كان قائماً، أي وقت قيامه، ثم حذفت الأوقات ونابت «ما» المصدرية عنها، ثم حذف الخبر المرفوع وهو إذا، وتبعها كان التامة وفاعلها في الحذف، ثم نابت الحال عن الخبر، و هو آنْ ولو كانت «إذا» على هذا التقدير في موضع نصب لاستحال المعنى كما يستحيل إذا قلت «أخطب أوقات أكوان الأمير يوم الجمعة» إذا نصبت اليوم؛ لأن الزمان لا يكون محلاً للزمان.

وقالوا في قول الحماسيّ:

وبعد غد يا لهف نفسي من غد   إذا راح أصحابي ولست برائح

إنّ إذا في موضع جرّ بدلاً من غد.

وزعم ابن مالك أنّها وقعت مفعولاً في قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها: «إنّي لأعلم إذا كنت عنّي راضيةً وإذا كنت عليّ غضبى».

والجمهور على أنّ «إذا» لا تخرج عن الظرفية، وأنّ حتى في نحو ﴿حَتَّىٰٓ إِذا

---

١. الأنعام (٦) الآية ٢٥.

٢. الواقعة (٥٦) الآية ١.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٣.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٢.

جاؤُها﴾[1] حرف ابتداء دخل على الجملة بأسرها، ولا عمل له، وأمّا ﴿إذا وَقَعَتِ ٱلْواقِعَةُ﴾[2] فإذا الثانية بدل من الأولى، والأولى ظرف، وجوابها محذوف لفهم المعنى، وحسّنه طول الكلام، وتقديره بعد «إذا» الثانية، أي انقسمتم أقساماً، وكنتم أزواجاً ثلاثة، وأمّا «إذا» في البيت فظرف للهف، وأما التي في المثال ففي موضع نصب؛ لأنّا لا نقدّر زماناً مضافاً إلى ما يكون؛ إذ لا موجب لهذا التقدير، وأمّا الحديث فـ«إذا» ظرف لمحذوف، وهو معمول أعلم، وتقديره شأنك ونحوه، كما تعلّق «إذ» بالحديث في ﴿هَلْ أَتاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْراهِيمَ الْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾[3].

الفصل الثاني: في خروجها عن الاستقبال

وذلك على وجهين:

أحدهما: أن تجيء للماضي كما جاءت «إذ» للمستقبل في قول بعضهم، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلا عَلَى ٱلَّذِينَ إذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا﴾[4]، ﴿وَإِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً ٱنْفَضُّوا إِلَيْها﴾[5] وقوله:

ونَدمان يزيد الكأس طيباً ... سقيت إذا تغوّرت النّجوم

والثاني: أن تجيء للحال، وذلك بعد القسم، نحو ﴿وَاللَّيْلِ إذا يَغْشىٰ﴾[6]، ﴿وَالنَّجْمِ إِذا هَوىٰ﴾[7] قيل: لأنّها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم، لأنّه إنشاء لا إخبار

---

١. الزمر (٣٩) الآية ٧٣.
٢. الواقعة (٥٦) الآية ١.
٣. الذاريات (٥١) الآية ٢٤ و ٢٥.
٤. التوبة (٩) الآية ٩٢.
٥. الجمعة (٦٢) الآية ١١.
٦. الليل (٩٢) الآية ١.
٧. النجم (٥٣) الآية ١.

عن قسم يأتي؛ لأنّ قسم الله سبحانه قديم، ولا لكون محذوف هو حال من ﴿وَاللَّيْلِ﴾[1] ﴿وَالنَّجْمِ﴾[2]؛ لأنّ الحال والاستقبال متنافيان، وإذا بطل هذان الوجهان تعيّن أنّه ظرف لأحدهما على أنّ المراد به الحال، انتهى.

والصحيح أنّه لا يصحّ التعليق بـ«أقسم» الإنشائي، لأنّ القديم لا زمان له، لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان، وأنّه لا يمتنع التعليق بـ«كائناً» مع بقاء «إذا» على الاستقبال؛ بدليل صحّة مجيء الحال المقدّرة باتّفاق، كـ«مررت برجل معه صقر صائداً به غداً، أي مقدرّاً الصيد به غداً، كذا يقدّرون، وأوضح منه أن يقال: مريداً به الصيد غداً، كما فسر قمتم في ﴿إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾[3] بأردتم.

مسألة

في ناصب إذا مذهبان: أحدهما: أنّه شرطها، وهو قول المحققين، فتكون بمنزلة متى وحيثما وأيّان، وقول أبي‌البقاء إنّه مردود بأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف غير وارد؛ لأنّ «إذا» عند هؤلاء غير مضافة، كما يقوله الجميع إذا جزمت كقوله:

استغن ما أغناك ربّك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمّل

والثاني: أنّه ما في جوابها من فعل أو شبهه، وهو قول الأكثرين، ويرد عليهم أمور: أحدها: أن الشرط والجزاء عبارة عن جملتين تربط بينهما الأداة، وعلى قولهم تصير الجملتان واحدة؛ لأنّ الظرف عندهم من جملة الجواب، والمعمول داخل في جملة عامله. والثاني: أنّه ممتنع في قول زهير:

بدا لي أنّي لست مدرك ما مضى ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائيا

---

١. الليل (٩٢) الآية ١.

٢. النجم (٥٣) الآية ١.

٣. المائدة (٥) الآية ٦.

لأنّ الجواب محذوف، وتقديره إذا كان جائيا فلا أسبقه، ولا يصحّ أن يقال: لا أسبق شيئاً وقت مجيئه؛ لأنّ الشيء إنّما يسبق قبل مجيئه، وهذا لازم لهم أيضاً إن أجابوا بأنّها غير شرطية وأنّها معمولة لما قبلها وهو سابق، وأمّا على القول الأول فهي شرطية محذوفة الجواب وعاملها إما خبر كان أو نفس كان إن قلنا بدلالتها على الحدث. والثالث: أنّه يلزمهم في نحو «إذا جئتني اليوم أكرمتك غداً» أن يعمل أكرمتك في ظرفين متضادين، وذلك باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعين لا يقع بتمامه في زمانين، وقصداً؛ إذ المراد وقوع الإكرام في الغد لا في اليوم.

فإن قلت: فما ناصب اليوم على القول الأول، وكيف يعمل العامل الواحد في ظرفي زمان؟

قلنا: لم يتضادا كما في الوجه السابق، وعمل العامل في ظرفي زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر نحو «آتيك يوم الجمعة سحر» وليس بدلاً، لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحر» برفع الأول ونصب الثاني، ونصّ عليه سيبويه، وأنشد للفرزدق:

متى تردن يوماً سفار تجد بها   أديهم يرمي المستجيز المعوّرا

فيوماً يمتنع أن يكون بدلاً من متى؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط، ولهذا يمتنع في اليوم في المثال أن يكون بدلاً من إذا، ويمتنع أن يكون ظرفاً لتجد، لئلا ينفصل «ترد» من معموله وهو «سفار» بالأجنبي؛ فتعيّن أنّه ظرف ثانٍ لتردن. والرابع: أنّ الجواب ورد مقروناً بـ«إذا» الفجائية نحو ﴿ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾[1] وبالحرف الناسخ نحو «إذا جئتني اليوم فإني أكرمك» وكل منهما لا يعمل ما بعده فيما قبله، وورد أيضاً والصالح فيه للعمل صفة كقوله تعالى ﴿فَإِذا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ * فَذٰلِكَ

---

۱. الروم (۳۰) الآية ۲۵.

﴿يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾[1] ولا تعمل الصفة فيما قبل الموصوف، وتخريج بعضهم هذه الآية على أن «إذا» مبتدأ وما بعد الفاء خبر لا يصح إلا على قول أبي الحسن ومن تابعه في جواز تصرف «إذا» وجواز زيادة الفاء في خبر المبتدأ، لأن عسر اليوم ليس مسبباً عن النّقر، والجيّد أن تخرج على حذف الجواب مدلولاً عليه بعسير، أي عسر الأمر، وأما قول أبي البقاء إنه يكون مدلولاً عليه بـ«ذلك» لانّه إشارة إلى النقر فمردود؛ لأدائه إلى اتحاد السبب والمسبب، وذلك ممتنع، وأما نحو «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله» فمؤوّل على إقامة السبب مقام المسبب، لاشتهار المسبب، أي فقد استحقّ الثواب العظيم المستقر للمهاجرين.

قال أبو حيان: ورد مقروناً بما النافية نحو ﴿وَإِذا تُتْلىٰ عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ ما كانَ حُجَّتَهُمْ﴾[2] الآية، وما النافية لها الصّدر، انتهى.

وليس هذا بجواب، وإلّا لاقترن بالفاء، مثل ﴿وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ﴾[3] وإنما الجواب محذوف، أي عمدوا إلى الحجج الباطلة.

وقول بعضهم إنه جواب على إضمار الفاء مثل ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ﴾[4] مردود بأن الفاء لا تحذف إلا ضرورة كقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها ... والشرّ بالشرّ عند الله مثلان

والوصية في الآية نائب عن فاعل كتب، وللوالدين متعلق بها، لا خبر، والجواب محذوف، أي فليوص.

وقول ابن الحاجب: إنّ «إذا» هذه غير شرطية فلا تحتاج إلى جواب، وإنّ عاملها ما

---

١. المدثر (٧٤) الآية ٨ و ٩.

٢. الجاثية (٤٥) الآية ٢٥.

٣. فصلت (٤١) الآية ٢٤.

٤. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

بعد «ما» النافية كما عمل ما بعد «لا» في يوم من قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلائِكَةَ لا بُشْرىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾[1] وإنّ ذلك من التوسّع في الظرف مردود بثلاثة أمور:

أحدها: أنّ مثل هذا التوسّع خاصّ بالشعر كقوله:

فثبّت الأقدام إن لاقينا ونحن عن فضلك ما استغنينا

والثاني: أنّ «ما» لا تقاس على لا؛ فإن «ما» لها الصّدر مطلقا بإجماع البصريين، واختلفوا في لا: فقيل: لها الصدر مطلقاً، وقيل: ليس لها الصدر مطلقاً لتوسطها بين العامل والمعمول في نحو «إن لا تقم أقم» و «جاء بلا زاد» وقوله:

ألا إنّ قرطاً على آلة ألا إنّني كيده لا أكيد

وقيل: إن وقعت لا في صدر جواب القسم فلها الصدر؛ لحلولها محلّ أدوات الصّدر، وإلّا فلا، وهذا هو الصحيح، وعليه اعتمد سيبويه؛ إذ جعل انتصاب «حبّ العراق» في قوله:

آليت حبّ العراق الدهر أطعمه والحبّ يأكله في القرية السوس

على التوسع وإسقاط الخافض وهو على، ولم يجعله من باب «زيداً ضربته» لأن التقدير لا أطعمه، و«لا» هذه لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وما لا يعمل لا يفسر في هذا الباب عاملاً.

والثالث: أن «لا» في الآية حرف ناسخ مثله في نحو «لا رجل» والحرف الناسخ لا يتقدمه معمول ما بعده، ولو لم يكن نافياً، لا يجوز «زيداً إنّي أضرب» فكيف وهو حرف نفي، بل أبلغ من هذا أن العامل الذي بعده مصدر، وهم يطلقون القول بأن المصدر لا يعمل فيما قبله، وإنما العامل محذوف، أي اذكر يوم، أو يعذبون يوم.

---

۱. الفرقان (۲۵) الآية ۲۲.

ونظير ما أورده أبو حيان على الأكثرين أن يورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١] فقال: لايصح لجديد أن يعمل في «إذا»؛ لأن إنّ ولام الابتداء يمنعان من ذلك لأن لهما الصّدر، وأيضاً فالصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف. والجواب أيضاً أن الجواب محذوف مدلول عليه بجديد، أي إذا مزّقتم تجدون؛ لأن الحرف الناسخ لا يكون في أول الجواب إلّا وهو مقرون بالفاء، نحو ﴿وَما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّٰهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾[٢] وأمّا ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[٣] فالجملة جواب لقسم محذوف مقدر قبل الشرط، بدليل ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ﴾[٤] الآية، ولا يسوغ أن يقال: قدرها خالية من معنى الشرط، فتستغني عن جواب، وتكون معمولة لما قبلها وهو ﴿قالَ﴾[٥] أو ﴿نَدُلُّكُمْ﴾[٦] أو ﴿يُنَبِّئُكُمْ﴾[٧] لأن هذه الأفعال لم تقع في ذلك الوقت.

الفصل الثالث: في خروج إذا عن الشرطية

ومثاله قوله تعالى ﴿وَإِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾[٨]، وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾[٩] فـ«إذا» فيهما ظرف لخبر المبتدأ بعدها، ولو كانت شرطية والجملة الاسمية جواباً لاقترنت بالفاء مثل ﴿وإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلىٰ كُلِّ

١. سبأ (٣٤) الآية ٧.
٢. البقرة (٢) الآية ٢٧٣.
٣. الأنعام (٦) الآية ١٢١.
٤. المائدة (٥) الآية ٧٣.
٥. سبأ (٣٤) الآية ٧.
٦. سبأ (٣٤) الآية ٧.
٧. سبأ (٣٤) الآية ٧.
٨. الشورى (٤٢) الآية ٣٧.
٩. الشورى (٤٢) الآية ٣٩.

شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[١] وقول بعضهم «إنه على إضمار الفاء» تقدم ردّه، وقول آخر «إن الضمير توكيد لا مبتدأ، وإن ما بعده الجواب» ظاهر التعسّف، وقول آخر «إنّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجملة بعدها» تكلّف من غير ضرورة.

ومن ذلك «إذا» الّتي بعد القسم نحو ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشىٰ﴾[٢]، ﴿وَالنَّجْمِ إِذا هَوىٰ﴾[٣] إذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً في المعنى كما في قولك «آتيك إذا أتيتني» فيكون التقدير إذا يغشى الليل وإذا هوى النجم أقسمت. وهذا ممتنع، لوجهين:

أحدهما: أن القسم الإنشائی لا يقبل التعليق؛ لأن الإنشاء إيقاع، والمعلق يحتمل الوقوع وعدمه. فأمّا «إن جاءني فو الله لأكرمّنه» فالجواب في المعنى فعل الإكرام؛ لأنه المسبّب عن الشرط، وإنما دخل القسم بينهما لمجرد التوكيد، ولا يمكن ادعاء مثل ذلك هنا؛ لأن جواب «والليل» ثابت دائماً، وجواب «والنجم» ماضٍ مستمرّ الانتفاء؛ فلايمكن تسبّبهما عن أمر مستقبل وهو فعل الشرط.

والثاني: أن الجواب خبري، فلا يدل عليه الإنشاء، لتباين حقيقتهما.

إذا

بر دو وجه آمده است:

وجه اول: مفاجات. در این صورت مصدر باب مفاعله و مأخوذ از فجأ به معنای ناگهان می‌باشد و در این هنگام مخصوص جمله اسميّه است تا این که فرق باشد بین **اذا** فجائیه و اذا شرطیه. فرق دیگر میان آنها این که **اذا** شرطیه احتیاج به جمله جواب دارد، اما **اذا** فجائیه احتیاج به جواب ندارد. بعضی هم عقیده دارند که اذا فجائیه بر

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٧.

٢. الليل (٩٢) الآية ١.

٣. النجم (٥٣) الآية ١.

جمله فعلیه‌ای که مقرون به **قد** می‌باشد داخل می‌شود. البته در بحث **قد** به این قول اشاره خواهد شد. فرق سوم این که **اذا** فجائیه در صدر کلام واقع نمی‌شود، زیرا هدف از آن دلالت بر ناگهانی بودن مابعدش می‌باشد که بعد از چیز دیگر پیش می‌آید. پس باید **اذا** در وسط باشد. هم چنین **اذا** فجائیه به معنای حال می‌آید؛ مثل آیهٔ: **﴿فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾** و آیهٔ: **﴿إِذا لَهُمْ مَكْرٌ﴾**؛ به خاطر بیاور که خداوند رحمت خود را به آنها چشانید پس ناگهان برای آنها مکر است.

در ماهیت **اذا** فجائیه اختلاف است:

۱. اخفش گفته: نوعی از حرف است. مرجح این قول این است که در مثال: «خرجت فإذا إنّ زيداً بالباب» **ان** مفتوحه و مکسوره خوانده شده است و اگر **اذا** حرف باشد بر هیچ یک از این دو قرائت اشکال وارد نمی‌شود، اما اگر ظرف باشد باید جار مجرور «بالباب» متعلق به محذوف «ثابت» باشد و «ثابت» در **اذا** عمل می‌کند، چون **اذا** ظرف آن است. در این صورت اگر **اِن** (به کسر) خوانده شود لازم می‌آید که ما بعد **اِنّ** در ماقبلش عمل کند، در حالی که جایز نیست. لذا اگر **اذا** حرف باشد این اشکال پیش نمی‌آید، چون «ثابت» نمی‌تواند در حرف عمل نماید.

۲. اسم است و در ظرف مکان استعمال می‌شود (قول مبرد).

۳. زجاج گفته است: در ظرف زمان استعمال می‌شود.

ابن مالک قول اول، ابن عصفور قول دوم و زمخشری قول سوم را برگزیده‌اند، ولکن در بعضی از موارد از کلام زمخشری استفاده می‌شود که **اذا** مفعول به «فاجعت» مقدر است و در تفسیر آیه: **﴿ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾** گفته است: تقدیر آن: «إذا دعاكم فاجئتم الخروج في ذلك الوقت» می‌باشد و «ذلك الوقت» به معنای **اذا** است. پس **اذ** مفعول فیه است. این قول اختصاص به زمخشری دارد و از دیگران شنیده نشده است، اما چون با قواعد علم نحو مخالف نیست، نمی‌توان توجیه

او را باطل دانست.

کسانی که **اذا** را ظرف زمان و مکان می‌دانند، عامل در آن را خبر مبتدا می‌دانند؛ مثل: «خرجت فاذن زید جالس» که عامل در **اذا** «جالس» است. گاهی نیز خبر محذوف است؛ مثل: «خرجتَ فإذا الأسد بالباب». ای: «اسد بالباب حاضر» که در این جا خبر محذوف در **اذا** عمل کرده است و بنابر این که نفس **اذا** خبر است پس عاملش «مستقر» یا «استقر» خواهد بود که ظرف «اذا» به آن تعلق می‌گیرد، ای: «خرجت فاذا زید بالباب مستقرّ (استقرّ)». نکته قابل توجه این که در قرآن کریم هر کجا **اذا** فجائیه ذکر شده است خبر مبتدا هم با آن آمده است، مثل: ﴿فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾ و در آیه ﴿فَإِذا هُمْ خامِدُونَ﴾ و ﴿فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ﴾ و ﴿فَإِذا هُمْ بِالسّاهِرَةِ﴾.

مبتدا در این آیات چهارگانه به ترتیب عبارت است از: هی، هم، هی، هم. خبر: «تسعی»، «خامدون»، «بیضاء» و «بالساهره». مبرد که **اذا** را ظرف مکان می‌داند در جملهٔ «خرجت فاذا الاسد» که خبر ذکر نشده، **اذا** می‌تواند خبر برای مبتدا مؤخر «الاسد» باشد، زیرا ظرف مکان خبر برای اسم ذات واقع می‌شود. پس تقدیر آن: «فالاسد بالحضرة» می‌باشد؛ ای: «بالمکان الحاضر»، اما به نظر زجّاج که **اذا** را ظرف زمان می‌داند، جایز نیست، زیرا ظرف زمان نمی‌تواند خبر از جثه (ذات) باشد. به نظر اخفش هم جایز نیست، چون **اذا** را حرف می‌داند و حرف نمی‌تواند خبر برای مبتدا باشد و چیز دیگری هم نمی‌تواند خبر برای آن باشد و اگر جمله مذکور را تغییر داده و بگویی: «خرجت فاذا القتال» **اذا** می‌تواند خبر واقع شود، البته نزد اخفش که **اذا** را ظرف زمان می‌داند، زیرا ظرف زمان می‌تواند خبر از حدث (القتال) واقع شود، چون اسم معنا حدث است و تقدیر: «خرجت فالقتال فی الآن» ای: «فی وقت الحاضر».

اما در جمله: «خرجت فاذا زید جالس» در کلمه **جالس** دو وجه جایز است:

۱. رفع، بنابر این که خبر برای مبتدا باشد.

۲. نصب (جالساً)، بنابر این که حال برای مبتدا باشد در این صورت **اذا** خبر برای مبتدا می‌باشد (بنابر قول مبرد)، اما بنابر قول زجّاج خبر محذوف است، زیرا ظرف زمان خبر برای زید واقع نمی‌شود، مگر این که حضور به عنوان مضاف در مبتدا تقدیر گرفته شود: «فاذا حضور زید جالساً»، زیرا در این صورت مبتدا اسم معنا و حدوث است و اسم زمان می‌تواند خبر بر آن باشد.

مسئله زنبوریّه

در میان عرب‌ها مثال مشهوری است که می‌گویند: «قد کنت...»؛ همواره گمان می‌کردم عقرب، گزندگی شدیدتری از زنبور دارد پس ناگهان متوجه شدم که زنبور عقرب است. ضمیر **هو** به زنبور و ضمیر **هی** به عقرب برمی‌گردد. بعضی **ایّاها** قرائت کرده‌اند (به نصب ضمیر)، بنابر این خبر برای مبتدا (هو) نخواهد بود. اما سیبویه منکر این وجه شده است.

قضیه این است که سیبویه به بغداد رفت و بر آل برمک وارد شد. برمک اسم مردی است که از بلخ آمد و وارد دستگاه بنی عباس شد و نوه او یحیی بن خالد برمکی در آن زمان وزیر هارون الرشید گردید. سیبویه که برای اخذ صله آمده بود بر او وارد شد. یحیی تصمیم گرفت تا در مجلسی سیبویه و کسائی که از بزرگان بصره و کوفه بودند دعوت نماید و در روز معین این دو شخصیت در مجلس حاضر شوند. هنگامی که سیبویه حاضر شد دو تن از شاگردان کسائی به نام فراء و خلف، حضور داشتند. خلف از سیبویه سؤالی کرد و او هم پاسخ داد. وی در جواب سیبویه گفت خطا کردی، آن‌گاه سؤال دوم و سوم را پرسید و سیبویه هم به او جواب می‌داد، ولی خلف به او می‌گفت «أخطأت». عاقبت سیبویه به او گفت: این جور سخن گفتن بی‌ادبی است. در این هنگام فراء گفت: این مرد (خلف) تندخو است، ولکن نظر تو در مورد کسانی که

می‌گویند: «هؤلاء أبون ومررت بأبین» که **اب** را جمع سالم آورده‌اند در حالت رفعی **ابون** و حالت جر **ابین** چیست؟ و دیگر این که من وأیت یا أویت (ایت به معنای وعدت و أویت به معنای انضمت) را چگونه تلفظ می‌کنی؟ سیبویه جوابش را داد، اما فراء گفت: در این جواب تجدید نظر کن. در این هنگام سیبویه گفت: با شما دو نفر صحبت نمی‌کنم تا صاحب شما (کسائی) بیاید. سپس کسائی حاضر شد و به سیبویه گفت: تو سؤال می‌کنی یا من سؤال کنم؟ جواب داد: تو سؤال کن، کسائی از مثال مشهور «قد کنت أظنّ...» پرسید و سیبویه وجه اول (به رفع ضمیر: فاذا هو هی) را پاسخ داد. از این مثال‌ها سؤال کرد: «خرجت فإذا عبد الله القائم، أو القائم» در تمام اینها سیبویه گفت: باید اسم بعد از مبتدا که به دنبال **اذا** **فجائیه** هست به رفع خوانده شود، ولی کسائی گفت: عرب آن اسم را هم رفع می‌دهد و هم نصب، یحیی بن خالد در این میان گفت: شما که رئیس علمای دو بلد می‌باشید با هم اختلاف دارید (سیبویه رئیس علمای بصره و کسائی رئیس علمای کوفه)، حال چه کسی باید بین شما حکم کند؟ کسائی در جواب یحیی گفت: اینک بر در خانه تو عرب‌های کوفه و بصره هستند که قواعد نحو را از آنها پسندیده‌اند، آنها را در مجلس حاضر کنید و مسئله مورد اختلاف از آنها بپرسید. در این هنگام یحیی و جعفر برمکی گفتند: انصاف دادی، سپس آنها را حاضر کردند. در این مجلس تنها موافقان کسائی جواب دادند و در نتیجه سیبویه در این مجلس مهم سرافکنده شد. یحیی دستور داد ده هزار درهم به او جایزه دهند و سیبویه پس از اخذ جایزه رهسپار فارس شد و در آن بلد اقامت گزید تا وفات کرد (در سال ۱۸۰ و یا ۱۹۴ در سن ۳۲ سالگی) و هیچ گاه به بصره بازنگشت.

نقل شده است که بعد از موافقت عرب‌ها با قول کسائی یحیی برمکی خطاب به سیبویه گفت: «قد تسمع ایها الرجل»؛ حتماً می‌شنوی ای مرد. تعبیر «ایها الرجل» بر مثل سیبویه که مقام علمی او بر همه کس روشن بود بسیار سنگین آمد. بعضی گفته‌اند:

آن مبلغ ده هزار درهم جایزه هم به دستور کسائی بوده است که به یحیی گفتند: «طلبك قاصداً فلا تخيّب رجاه»؛ سیبویه از تو مطالبه نموده است و نباید کسی که به تو امید دارد محروم کنی.

برخی هم گفته‌اند: به عرب‌ها دستور داده شده بود تا به نفع کسائی صبحت کنند و با این که به سبب مقامی که کسائی نزد خلیفه داشت و آنها برای این که مقرب دستگاه هارون شوند از کسائی طرف‌داری کردند. سیبویه به یحیی برمکی گفت: آنها را امر کن که کلمه **ایّاه** را تلفظ کنند که زبانشان در تلفظ به نصب اطاعت نخواهد کرد، اما یحیی آنها را امر به تلفظ نکرد. ادیب توانا ابوالحسن حازم بن محمد انصاری این داستان را نیکو سروده است. واژهٔ «العُرب» (به ضم عین) در این شعر، جمع عرب است که به معنای شهرنشینان می‌باشد.

مراد از **اعراب**، جمع عرب، بادیه نشینان است. **الاخبار** جمع است که جزئی از کلام به شمار می‌آید. **اذا** لفظش مراد است، **عنت** به معنای **قصدت**، **فجأة** مصدر و به معنای ناگهانی، دَهَمَ فعل ماضی به معنای **ستر** است. برخی در عبارت: «و ربّما نصبوا...»، اسم بعد از مبتدا را نصب داده‌اند بنابر این که حال باشد و **ربما** در آخر بیت به تخفیف و برای قافیه شعر و تأکید برای ربما اوّل است. جملهٔ: «فان تولّی ضمیران تتابع»؛ یعنی اگر بعد از **اذا** دو ضمیر پشت سر هم باشد. «اکتسی بهما» یعنی به سبب آن دو ضمیر حقیقت پوشیده باشد. غُمم (به ضمّ میم) جمع **غم** است به معنای مویی که صورت زن را می‌پوشاند. **اعیت** فعل ماضی به معنای «اعجزت» می‌باشد. مراد از مسئله، همان قضیه‌ای است که بین سیبویه وکسائی واقع شد. «الحتف» به معنای مرگ است **الغمم** (به ضمّ عین) جمع غم به معنای اندوه است. **عوجاء** مؤنّث «اعوج» به خاطر کجی دم او است. لذا در فارسی کج‌دم گفته می‌شود. **قدماً** (به فتح قاف) به معنای سابق بر این زمان، زنبور (به فتح زاء) حشره معروف، **وقع** بر وزن فعل مصدر وقع، **حُماء** جمع حمه (به

فتح حاء) سم عقرب. معنای این بیت همان معنای مثال است که ذکر شد. عبارت: «و فی الجواب علیها...» ضمیر به **مسئله** برمی‌گردد و قد اختصما فعل ماضی به معنای منازعه، ضمیر فاعل به سیبویه و کسائی برمی‌گردد، **خطّأ** فعل ماضی مشدد نسبت دادن به خطا، ابن زیاد فاعل خطّأ است و مراد یحیی بن زیاد العیسی، ملقب به فرّاء و مکنّی به ابن ذکریّا است. ابن حمزه عطف بر او است و اسمش علی ملقب به کسائی و مکنی به ابوالحسن می‌باشد. در عبارت: «فیما قالها کلمة» **ما** موصوله و ضمیر **ها** به مسئله برمی‌گردد و مراد از ابا بشر به کسر یاء عمرو بن عثمان مشهور به سیبویه است. در جمله «و **قد ظلما**...» واو برای حال است و **ظلما** اگر ماضی معلوم باشد ضمیر فاعل به ابن زیاد برمی‌گردد واگر مجهول باشد مفرد است و ضمیر نایب فاعل به سیبویه برمی‌گردد. **غاظ** مأخوذ از غیظ (غضب) و ضمیر نایب فاعل به سیبویه برمی‌گردد و **غاظ** مأخوذ از غیظ (عقب) و ضمیر فاعل به علی (کسائی) برمی‌گردد و مفعولش عمرو یعنی سیبویه است. «فی حکومته» یعنی در حکمی که دربارهٔ مسئله از سیبویه صادر شد. «یا لیته» یاء حرف نداء و لیت حرف تمنی است: «یا قوم لیته». ضمیر ها به عمرو برمی‌گردد و حکماً (به فتح حاء و کاف) به معنای حاکم بین دو نفر است. **کغیظ** کاف برای تشبیه است و **غیظ** اضافه به فاعل شده است. علیاً مفعول و مراد از عمرو، عمرو عاص می‌باشد و از امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام و **حکومة** حکومتی است که بعد از جنگ صفین بین علی علیه السلام و معاویه انجام شد.

در این قصیده سیبویه که نامش عمرو است به عمرو عاص تشبیه شده و کسائی به علی بن ابی‌طالب علیه السلام. لذا مراد از عمرو اول سیبویه است و مراد از عمرو دوم عمروعاص، مراد از علی اول، کسائی و علی دوم علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام است. منظور از حکماً در اول اسم است؛ یعنی حاکم و در شعر دوم، فعل ماضی است، یا بالعکس، زیرا اگر هر دو به یک معنا باشند ابطاء لازم می‌آید؛ یعنی دو قافیه لفظاً و معناً متحداند.

فجّع فعل ماضی از باب تفعیل به معنای ناراحت کردن است و فاعلش ابن‌زیاد (فرّاء)، **المنتحب** اسم فاعل مأخوذ از نحب به معنای گریه شدید است. ضمیر در «من أهله» به سیبویه برمی‌گردد و **مِن** جارّه برای تبیین است. **غدا** از افعال ناقصه به معنای اصح می‌باشد. «یفیض دماً» فعل مضارع به معنای «یسیل» است. «من عینه دماً» یعنی به جای اشک خون جاری شد. **کفجعة** مصدر **فجع** و کاف برای تثنیه است. مراد از ابن زیاد عبدالله زیاد، پسر مرجانه است. مراد از **فجعه** مصیبت حضرت سیدالشهداء می‌باشد و «کل متحب» مفعول فجعه است. **منتحب** به معنای گریه‌کننده است. ضمیر در **اهله** به امیرالمؤمنین علیه السلام یا به حضرت سید الشهداء علیه السلام برمی‌گردد که در این مرجع ضمیر از مفهوم کلام استفاده می‌شود.

ترجمه فارسی اشعار:

۱. عرب گاهی خبر مبتدا را حذف می‌کند بعد از **اذا** زمانی که برای مفاجات باشد در امری که مستور بود.

۲. زمانی اسم بعد از مبتدا را بنابر حال بودن نصب داده‌اند و گاهی در جمله بعد از اذا رفع داده‌اند.

۳. اگر جمله بعد از **اذا** به دو ضمیر بیاید که باعث پوشیده شدن مراد شود مثل: غمم موی سر که صورت را می‌پوشاند.

۴. ذهن‌ها برای همین عاجز مانده است از مسئله‌ای که مرگ و اندوه را برای سیبویه هدیه آورد.

۵. و مسئله عبارت از این جمله بود: عقرب کج دُمی بود که همواره گمان می‌کردم در سابق زهرش شدیدتر از زهر زنبور است و مسئله این که اسم بعد از مبتدا رفع است یا نصب.

۶. و در پاسخ این سؤال که آیا «هو هی» است و یا «هو ایّاه» کسائی و سیبویه با هم

خصومت کردند.

۷. و ابن زیاد (فرّاء) و ابن حمزه (کسائی)، ابا بشر (سیبویه) را در جواب دادن از همین مسئله به خطاء نسبت داده‌اند و این دو بر سیبویه ظلم کردند.

۸. و به شدت سیبویه (عمرو) بر کسائی (علی) غضب کرد در حکمش (جواز رفع و نصب) ای کاش حکم نمی‌کرد.

۹. مثل غیظ کردن عمرو عاص با علی‌بن‌ابی‌طالب در مورد حکومتش در قضیه حکمین. ای کاش عمر حکم کننده نبود.

۱۰. و به گریه آورد ابن زیاد (فراء) هر گریه کننده‌ای را از اهل آن زمان که به جای اشک، خون گریه می‌کرد.

۱۱. مثل به فزع انداختن ابن زیاد (عبدالله) هر گریه کننده‌ای که در مصیبت امام حسین علیه السلام خون گریه کرده است.

۱۲. و بعد از فجعه ابن زیاد مدادها در هر کاغذی گریان شدند، مثل اشکی که جاری باشد.

۱۳. و مرد از حسد کردن و یا غضب عاری نیست و اگر او در امور دنیوی رباینده نبود، مغضوب واقع نمی‌شد.

۱۴. و مغبون شدن در علم، شدیدترین اندوه است که شناخته شده است و شدیدترین مردم از نظر حزن و غصه آن عالمی است (سیبویه) که دل شکسته باشد.

لازم به ذکر است که تفسیر کلمات اشعار گفته شد و نیاز به ترجمه عبارات مصنّف در این زمینه نیست.

عبارت: «واما سؤال الفراء فجوابه...» اشاره به جمله: «ما تقول فی من قال هؤلاء ابون...» دارد و منظور فراء این است که در جمع مذکر سالم که برای اب می‌آید چه حرفی از آن حذف می‌شود و در اصل چه بوده است؟ جوابش این است: در اصل اَبَوَ

بر وزن فَعَلَ بوده و در جمع مذكّر سالم واو حذف شده است و اعتنایی به آن نمی‌شود، همان طوری که در مصدر و **أیت** و **أویت أواً** و **وءً**، یاء حرف آخر محذوف است و اگر جمع بسته شود حالت قبل از حذف لحاظ می‌گردد و در جمع مذکر سالم، حرف آخر حذف می‌شود؛ یعنی **أوون** (حالت رفعی) و **اوین** (حالت نصبی و جری) و **وأون** (حالت رفع) و **وأین** (حالت جر و نصب) لام الفعل (یاء) حذف گردیده است، همان طوری که در **مصطفی** حرف آخر حذف می‌شود، البته زمانی که جمع سالم باشد و **مصطفون** می‌شود و فتحه باقی می‌ماند تا بر حذف الف دلالت نماید. هم چنین در عصا وقفاً اگر علم باشد در حال جمع بستن، **عَصَی** وقفی بر وزن فعل می‌شود و بعد از جمع، حرف آخر ساقط می‌شود و فتحه باقی می‌ماند؛ یعنی **عصون** و **قفون** و **عصین** و **قفین** بنابراین کلمات آبَوَ، و **أی**، **أوی**، **مصطفی**، **عصیٰ** و **قفی** در همگی هنگام آوردن جمع سالم حرف آخر می‌افتد.

جواب این سؤال بر سیبویه و حتی طلاب کوچک مخفی نیست، و لکن سیبویه بر مبنی خود جواب می‌داد و آن جواب در نزد خود سیبویه صحیح بود، اما آنها هم بر مبنای خود او را تخطئه می‌کردند؛ چنان چه ابوعثمان مازنی می‌گوید: وارد بغداد شدم، سؤالاتی از من پرسیدند، من بر مبنای خودم به آنها جواب می‌دادم، ولکن آنها مرا به مذهب خودشان تخطئه می‌کردند. پایان کلام مازنی.

برای سیبویه هم چنین اتفاقی افتاد. اما جواب صحیح در مورد سؤال کسائی که در مسئله زنبوریّه مطرح کرد، همان جواب سیبویه است (فإذا هو هی). در آیات قرآن هم آمده است؛ مثل آیه: ﴿فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعىٰ﴾ به رفع حية و در آیهٔ: ﴿فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ﴾ ﴿فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ لِلنّاظِرِينَ﴾. اما جواب کسائی که گفت: «فإذا هو إياها» اگر ثابت شده باشد که خارج از قیاس است و از استعمال فصحا دور است؛ نظیر جزم به **لن** در قول شاعر:

لن تــــخب الآن مـــن رجــاك | ومن حرّك من دون بابك الحلقة

این شعر را اعرابی بر در خانه امام مجتبی(ع) و یا امام حسین(ع) قرائت کرد.

در این شعر **لن** فعل مضارع را مجزوم کرده است و در اصل «لن تخیب» بوده است **یاء** به جزمی ساقط شده است. هم چنین نصب به لم در قرائت کسی که ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ را مجزوم خوانده است و به نزد بعضی که با **لعلّ** اسم را جرّ داده‌اند؛ مثل قول شاعر: «لعلّ ابی الیعفور...».

این موارد ثلاثه از استعمالات نادر است که فصیحان عرب از استعمال آن دوری می‌کنند، لذا جمله: «فاذا هو ایاها» نیز از این قبیل است و چون کسائی رئیس کوفیون است، برای توجیه کلامش چند وجه ذکر کرده‌اند:

۱. قول ابی‌بکر بن‌خیاط: کلمه **اذا** ظرف است و در معنای **وجدت** و **رأیت** در آن نهفته است، بنابراین جایز است که اسمی را بنابر مفعولیت نصب دهد و بر ظرفیت خود باقی بماند و خبر از اسم بعدش هم باشد؛ مثل: «فاذا هو ایّاها» **هو** مبتدا و **اذا** خبرش می‌باشد که بر آن مقدم شده است. **ایّاها** مفعول **اذا** است. البته این قول باطل است، زیرا معنای فعل نمی‌تواند اسمی را به عنوان مفعول صریح، نصب دهد.

در برخی نسخه‌ها به جای «الصحیحه»، «الصریحه» آمده است و مراد همان مفاعیل مصرحه است و ظرفی که در آن معنای فعل باشد، فقط در ظروف و حال عمل می‌کند.

اشکال دیگر این که **وجدت** احتیاج به فاعل و مفعول دوم دارد و ناچار باید اسم دیگر هم در آن در تقدیر گرفته شود. البته تقدیر گرفتن اسمای متعدد مخالف با قیاس است، چون بدون تقدیر هم معنا فهمیده می‌شود.

۲. ابن مالک می‌گوید: ضمیرنصب در **ایّاها** به جای ضمیر رفع آمده باشد. مؤید آن هم قرائت حسن بصری است که آیهٔ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، را مجهول قرائت کرده است. پس

ایّاك مبتدا باید مرفوع باشد، ولی صیغه منصوب از مرفوع بطور عاریه آمده است.

این توجیه هم مردود است، زیرا این در جایی ممکن است که جمله بعد از اذا هر دو کلمه‌اش ضمیر باشند، اما در جملهٔ: «فاذا زید قائم» که کسائی نصب **القائم** را جایز می‌داند این توجیه امکان ندارد. پس سزاوار است که **القائم** را نعت به شمار می‌آورد که از صفت بودن، مقطوع شده است و مفعول فعل مقدر باشد. تقدیرش این است: «اعنی القائم». توجیه دیگر این که **القائم** حال و **الْ** زاید باشد تا حال، طبق قاعده، نکره باشد. این توجیه (ال زاید باشد) در موارد دیگر قیاس نمی‌شود. اما آنهایی که شرط حال را نکره بودن نمی‌دانند یا عقیده دارند که **اذا** عمل **وجدت** را می‌کند، مردود است، زیرا حال بودن معرفه از نوادر است. عمل کردن **اذا** عمل **وجدت** (**عبدالله** فاعل و **القائم** مفعول) هم اشتباه است، زیرا **وجدت** دو مفعولی است و در این جا یک مفعول ذکر شده است (ذکر **عبدالله** کنایه از فاعل است).

۳. **ایّاها** در قول کسائی مفعول‌به برای فعل مقدر باشد؛ یعنی «فاذا هو یساویها او تشبیهها» و بعد از حذف فعل ضمیر متصل آمده است. این توجیه نیز از ابن مالک است. نظیر این توجیه در آیهٔ: ﴿لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ نیز آمده است. البته بنابر قرائت علی بن ابی طالب﷣ که به نصب **عصبة** قرائت شده، باید **عصبة** مفعول فعل مقدر باشد ای: «نحن توجد عصبة» یا «نری عصبة» وفرق بین آیه و مثال این است که در آیه فعل محذوف خبر **نحن** می‌شود و در مثال فعل محذوف، خبر نیست، به همین جهت به نظیر تعبیر کرده است.

اگر چه در آیهٔ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلّا لِيُقَرِّبُونا...﴾ بعد از **اولیاء** فعل در تقدیر است (من دوننا اولیاء یقولون ما نعبدهم) ولی حذف فعل در این آیه دلیل بر تأیید نیست، زیرا اضمار فعل که از ماده قول باشد در عبارات عرب زیاد است و لذا تقدیر «یقولون» در آیه فوق نیکو است.

۴. ایّاها مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد؛ یعنی «فاذا هو یلسع لسعتها» فعل **یلسع** حذف گردیده و مفعول مطلق باقی مانده است. مثل «ما زید الّا شرب الإبل» ای: «ما زید إلّا یشرب شِرب الإبل» که مفعول مطلق بعد از حذف **یشرب** باقی مانده است و در آن مثال بعد از حذف فعل **یلسع**، مضاف (لسعة) حذف شده و مضاف الیه (ایاها) باقی مانده است؛ یعنی زنبور مثل گزیدن عقرب می‌گزد.

شلوبین این وجه را در حواشی کتاب **مفصل** از اعلم یوسف بن سلیمان نقل کرده و گفته است: این توجیه شباهت بیشتری به قول صواب دارد.

البته این توجیه فقط در ضمیر می‌آید و در اسم ظاهر (فاذا زید القائم) نمی‌آید.

۵. ضمیر منصوب باشد، بنابر این که حال از ضمیر مستتر در خبر محذوف است تقدیرش: «فاذا هو ثابت مثلها» است. کلمه **مثلها** مضاف و مضاف الیه حال (برای ضمیر ثابت) است و بعد از حذف آن ضمیر متصل آمده است و نایب از مضاف می‌باشد و در واقع **مثل** حال است که نکره می‌باشد و از مضاف الیه کسب تعریف نمی‌کند. نظیر این توجیه در جمله: «قضیّة ولا أبا حسن لها» هست که **قضیه** خبر برای مبتدای محذوف است، ای: «**هذه**» در عبارت: «لا ابا حسن» **لا** نفی جنس است که باید اسمش نکره باشد، ولکن «ابا حسن» معرفه است، چون کنیه امیر المؤمنین علیه السلام می‌باشد ولذا کلمه **مثل** که به اسم **لا** اضافه شده در تقدیر گرفته می‌شود: «لامثل ابی ابا حسن» و چون **مثل** از مضاف‌الیه خود کسب تعریف نمی‌کند، اسم **لا** نکره خواهد بود و «ابا حسن» منصوب است و جانشین اسم محذوف (مثل) می‌باشد. این توجیه ابن حاجب است، ولکن بعید به نظر می‌رسد که اسم معرفه، مخصوصاً ضمیر (که اعرف معارف است) بنابر حالیّت نصب داده شود. این توجیه مبتنی بر قول خلیل است که حالیت را در مثال «له صوت صوت الحمار» به رفع صوت دوم ممکن دانسته است. بنابر این که «صوت حمار» صفت برای صوت اول باشد. در این صورت لازم می‌آید که معرفه،

صفت برای نکره باشد، چون صوت دوم از مضاف‌الیه (الحمار) کسب تعریف کرده است. برای رفع اشکال، کلمه مثل را در تقدیر گرفته است: «مثل صوت الحمار» نظیر مثل سابق با همان توجیه است. سیبویه این توجیه را قبیح و ضعیف دانسته است. از جمله کسانی که این توجیه را جایز دانسته ابن مالک است که گفته. هر جا مضاف بـه سوی معرفه باشد، حذف مثل و جای‌گزینی اسم معرفه به جای آن جایز است. البته در تمام چیزهایی که شرطش نکره بودن است. پس کلمه **مثل** می‌تواند حال و صفت برای اسم نکره واقع شود. در این صورت جایز است که بگویی: «مررت برجل زهیر» کـه **زهیر** با این که علم و معرفه است صفت برای نکره واقع شده است: «برجل مثل زهیر» و نیز جایز است که حال واقع شود؛ مثل: «هذا زیدٌ زهیراً» با این که حـال بـاید نکـره باشد. در عبارت: «تفرّقوا أیادی سبأ و ایدی السبأ» مثالی است که برای اشخاص نابود شده به‌کار گرفته می‌شود. **تفرّقوا** فعل ماضی، **ایدی** با **ایادی** جمع ید و به معنای دست می‌باشد و مراد از آن، اولاد سبا است و **سبا** علم برای ابن یشجب بن یعرب بن‌قحطان پدر قبائل عرب یمن است که در قرآن هم قصه آنها ذکر شده است. **ایـدی** بـه سـبب اضافه معرفه است و لکن حال برای فاعل تفرقوا می‌باشد به تقدیر **مثل** که مضاف به **ایدی** است: «تفرقوا حالکونهم مثل اولاد سبا» و چون «ایادی سبا» مرکب اضافی است، مثل «معدی کرب» و «قالی قلا». ظـاهر شـدن نـصب در مـرکب اضـافی بـاعث ثـقل می‌شود، لذا نصب در کلمه اول در مرکب اضافی در تقدیر گرفته می‌شود، پس یاء در **ایدی** و **ایادی** ساکن است و منصوب نیست و «معدی کرب» علم برای شخص است و «قالی قلا» علم برای بلد است.

دلیل دیگر برای تقدیر گرفتن نصب این که یاء حرف عله ما قبل مکسور بوده و یاء هم ساکن است. بحث در مسئله زنبوریه طبق قاعده شده است.

وجه دوم: استعمال **اذا** در غیر مفاجات است که غالباً در ظرف زمان استقبال می‌آید

که متضمن معنای شرط است. این وجه مختص به جمله فعلیه است و بر جمله اسمیه داخل نمی‌شود، عکس **اذا** فجائیه. در آیه: ﴿ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ هر دو قسم جمع شده است: شرطیه و فجائیه. در آیهٔ: ﴿فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ هم **اذا** اول شرطیه است و **اذا** دوم فجائیه. جمله فعلیه‌ای که **اذا** بر آن داخل می‌شود معمولاً فعل ماضی است و کمتر بر فعل مستقبل داخل می‌شود. البته در شعر ابی ذویب هر دو قسم ذکر شده است: «والنفس راغبة...».

و **النفس** مبتدا **راغبة** خبر.

نفس انسان به همه چیز میل دارد زمانی که آن را ترغیب کنی و هر زمان او را به سوی کم برگردانی قانع می‌شود.

در این شعر **اذا** در جمله اول داخل بر ماضی و در جمله دوم داخل بر مضارع شده است.

جایی که **اذا** شرطیه بر اسم داخل شود، مثل: ﴿إِذا ٱلسَّماءُ ٱنْشَقَّتْ﴾ اسم بعد از **اذا** فاعل فعل مقدر خواهد بود؛ یعنی: «اذا انشقت السماء انشقت» پس **اذا** در این گونه موارد بر جمله فعلیه داخل شده است.

معنای عبارت: «علی شرطیة النفس...»: فعل مذکور (انشقت) فعل محذوف را تفسیر می‌کند و به همین شرط محذوف گردیده است. اخفش گفته: **السماء** مبتدا است و **اذا** بر جمله اسمیه داخل شده است.

در قول فرزدق **باهلي** منسوب به قبیله باهلیه، حنظلیه منسوب به قبیله حنظل، باهله اسم مادر قبیله است از طایفه عیلان و **اذا** برای شرط آمده است و جمله «تحته حنظلیه» مبتدا و خبر صفت برای **باهلي، المدرع** کسی است که مادرش اشرف از پدرش باشد و در این جا کان در تقدیر گرفته می‌شود؛ ای: «اذا کان» تا **اذا** بر جمله فعلیه داخل شده باشد.

توجیه دیگر این که **حنظلیه** فاعل فعل محذوف است، ای: «استقرّ حنظلیه» و این فعل مفسر فعل «استقر» است که قبل از **باهلی** در تقدیر گرفته شده است؛ ای: «اذا استقرّ باهلی تحته استقر حنظلیة»، ولکن این توجیه مردود است، زیرا مفسِر و مفسَر هر دو محذوف‌اند. اما در پاسخ آن گفته‌اند: در استقر دوم که مفسِر است، طرف وجود دارد (تحته) که متعلق به استقر است. پس گویا فعل، مذکور است.

اذا شرطیه نیز گر چه بر دو فعل شرط و جزا تعلق می‌گیرد، ولی در فعل مضارع عمل نمی‌کند مگر در صورت ضرورت؛ مثل قول عبدالله بن قیس:

استغن ما أغناك ربّك بالغنى   وإذا تصبك خصاصة فتجمّل

استغن فعل امر و **ما** مصدریه است.

اظهار بی نیازی کن مادامی که خدا تو را غنی کرده است. پس هر زمانی که فقر برسد تحمل کن.

در این جا **اذا** فعل مضارع را به دلیل ضرورت مجزوم کرده است. البته گاهی **اذا** از معنای ظرفیت و استقبال خارج می‌شود که در سه فصل توضیح داده می‌شود:

فصل اول: ابوالحسن اخفش در آیهٔ: **﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلىٰ جَهَنَّمَ زُمَراً حَتّىٰ إِذا جاؤُها فُتِحَتْ أَبْوابُها ...﴾** گفته است: کلمه **اذا** مجرور به حتی است ای: «سبقوا الی وقت مجئهم ایّاها» وحتی به معنای الی است. ابوالفتح در آیهٔ: **﴿إِذا وَقَعَتِ ٱلْواقِعَةُ * لَيْسَ لِوَقْعَتِها كاذِبَةٌ * خافِضَةٌ رافِعَةٌ﴾** گفته است: بنابر قول قرائت نصب **رافعه**، **اذا** در ظرفیت استعمال نشده است، چون بر اساس این تقدیر **اذا** مبتدا است و جمله «وقعت» خبرش می‌باشد. **«خافضة رافعة»** هر دو منصوب بر حالیت و نیز جمله «لیس لوقعتها» حال است؛ یعنی: «وقت وقوع الواقعة حال كونها خافضة لقوم ورافعة لآخرين هو وقت رجّ الأرض» پس **اذا** در آیه اول و آیه بعدی به معنای وقت است و به عنوان ظرف استعمال نگردیده است. اما بنابر قرائت رفع که مشهور است، در ظرف

استعمال گردیده و بر تقدیر نصب، **اذا** اول مبتدا و **اذا** دوم خبر است و «رافعة خافضة» بنابر حالیّت منصوب است. هم چنین **لیس** و دو معمولش. گروهی در مثال «احطب ما یکون الأمیر الخ» گفته‌اند: اصل در این مثل اخطب «اوقات أکوان الأمیر اذا کان قائماً» است. بنابر این اخطَب مبتدا است و **ما** در «ما یکون» مصدریه است که با فعل «یکون» تأویل به مصدر می‌رود (کون) و **امیر** فاعل «یکون» است و **قائماً** حال از امیر است و **اذا** خبر برای مبتداست بـه مـعنای وقت؛ ای: «اخـطب أکـوان الأمـیر وقت کـان الأمـیر حالکونه قائماً» پس اوقات حذف شده و ما مصدریه نایبش قرار گرفته است. **اوقـات** حذف شده مضاف‌الیه **اخطب** است و **اذا** به پیروی از آن حذف شده است. آن گاه قائماً (حال) نایب از خبر محذوف است، چون خبر وقت است و حال می‌تواند جـانشین وقت شود؛ مثل: «جائنی زید راکباً» ای: «وقت رکوبه». در این صورت **اذا** از ظـرفیت خارج می‌شود و اگر ظرف باشد محال لازم می‌آید، چـون بـنابر ایـن تـقدیر مـعنای «**اخطب** او**قات امیر**» زمانی است که ایستاده باشد و لازم مـی‌آید کـه اوقـات در زمـان ایستادن واقع شده باشد و این محال است؛ مثل «أخطب أوقات الأمیر یوم الجمعة» که **یوم الجمعه** ظرف باشد، چون وقوع زمان در زمان محال است.

مورد چهارم (**اذا** ظرف نباشد) قول شاعر در قصیده حماسی: «وبعد غد الخ» است. «بعد غدٍ» ظرف برای فعل محذوف است ای: «یروحون بعد غدٍ» گفته شده: «قبل غدٍ». **لهف** (به فتح لام) به معنای حسرت است.

و می‌روند بعد از فردا و غمگین هستم و از فردا حسرت می‌خورم وقتی اصحاب من بروند و من همراهشان رونده نیستم.

گفته شده است که **اذا** در این شعر از ظرفیت خارج شده، زیرا بدل **غـد** می‌باشد و مجرور به من است.

مورد پنجم، در حدیثی است که پیامبر خطاب به عایشه فرمود:

«إذا كنت عنّي الخ»؛

هر آینه می‌دانم زمانی که از من راضی هستی و زمانی که بر من غضب داری.

در هر دو صورت **اذا** مفعول **اعلم** می‌باشد و خارج از ظرفیت است.

ولی نظر جمهور بر این باور است که **اذا** در تمام موارد مذکور برای ظرفیت آمده است و آن موارد دیگر که ادعا شده بود، قابل توجیه است. در مورد اول (حتی اذا جاءُوها) گفته‌اند: حتی حرف ابتدا است، پس جمله بعدش مستأنفه است. بنابر این **حتی** بر جمله داخل شده است، نه بر **اذا** و چون **اذا** در جمله عمل نمی‌کند پس جمله بر حالت استیناف باقی مانده است. پس **اذا** مجرور نیست تا از ظرفیت خارج شود.

اما در مورد دوم ﴿**إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ**﴾ گفته‌اند: بنابر قرائت رفع و نصب رافعة **اذا** در هر دو جا ظرف است، زیرا **اذا** دوم (اذا رجت) بدل از **اذا** اول است و اذا اول بنابر هر دو قرائت ظرف است و شرطیه استعمال شده است و جواب آخر آیات بعد از **اذا رجت** در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «انقسمتم اقساماً وکنتم ازواجاً». از آن جاکه جواب، از مفهوم کلام استفاده می‌شود و جملات قسم و جوابش طولانی می‌باشد، حذف جواب زیبا است.

اما در مورد سوم (بیت ابن حشرم) **اذا** ظرف برای کهف است؛ یعنی: «یاکهف فی هذا الوقت الذی راح فیه اصحابی»، نه این که بدل از غدبا شد.

اما در مورد چهارم (**اخطب** اوقات **الأمیر** الخ) **اذا** در جمله «اذا کان» منصوب است بنابر ظرفیّت. جواب اشکال لزوم زمان در این زمان این است که در مجموع فقط یک زمان در نظر گرفته شده است که **اذا** بر آنان دلالت می‌کند و **ما** مصدریّه بر زمان دلالت نمی‌کند و تنها فعل ما بعدش تأویل به مصدر می‌رود. پس تقدیر بر این توجیه این است: «أخطب أکوان الأمیر فی یوم الجمعة قائماً» جواب حدیث شریف این که مفعول **اعلم** ضمیر شأن است و **اذا** در هر دو مورد برای زمان آمده است؛ یعنی: «اعلم

شأنك اذا كنت عنّي راضية الخ» پس اذا ظرف و متعلق به **شأنك** است.

همان طوری که آیهٔ: ﴿هَلْ أَتاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْراهِيمَ الْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾ اذ به حدیث تعلق گرفته و ظرف برای حدیث است.

فصل دوم: مواردی که **اذا** برای زمان استقبال نمی‌آید و این بر دو وجه است:

۱. این که برای زمان گذشته می‌آید؛ مثل آیهٔ: ﴿وَلا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾. شأن نزول آیه این است: مسلمانان هنگام عزم بر جهاد خدمت پیامبرﷺ می‌رسیدند و مرکبی از وی دریافت می‌کردند و اگر پیامبر نمی‌توانست خواسته آنها را اجابت کند، برمی‌گشتند در حالی که از چشمشان اشک می‌ریخت و محزون بودند. بنابراین **اذا** ظرف برای گذشته است، چون واقعه در گذشته بوده است. در آیهٔ: ﴿وَإِذا رَأَوْا تِجارَةً﴾ **اذا** برای زمان گذشته است، چون خداوند از وقوع قضیه حکایت می‌کند که قبلاً واقع شده است. مثال دیگر قول شاعر می‌باشد: وندمان یزید الكأس الخ.

ندمان بر وزن سکران به معنای هم‌نشین، **تغوّرت** از باب تفعل مأخوذ از غَوَر به معنای غروب کردن است.

ای بسا ندیمی که زیاد می‌کرد جام شراب را از پاکیزگی و آشامیدم از آن تا زمان غروب ستاره‌ها.

در این شعر اذا به معنای گذشته استعمال شده است.

۲. این که **اذا** در معنای حال استعمال شود و این در جایی است که بعد از قسم بیاید؛ مثل آیهٔ: ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشىٰ﴾ ای: «اقسم بالليل اذا يغشى» و آيهٔ: ﴿وَالنَّجْمِ إِذا هَوىٰ﴾ ای: «اقسم بالنجم **اذا** هوى» اذا غرب گفته شده است علت استعمال **اذا** در معنای حال بعد از قسم این است که اگر در معنای استقبال استعمال شود ظرف برای قسم نخواهد بود، زیرا قسم، جمله انشایی است، نه جمله خبریّه وگرنه اخبار از وقوع قسم در آینده لازم می‌آید، در حالی که قسم در قرآن ذکر شده است و چون قرآن قدیم است

قسم هم قديم خواهد بود (بنابر قول مصنف). پس **اذا** ظرف براى وقوع قسم در زمان حاضر است و نيز **اذا** نمى‌تواند ظرف براى **كون محذوف** باشد كه ان كون در آيه اول براى ليل، در آيه دوم براى والنجم حال است زيرا لازم مى‌آيد كه **كون** محذوف، هم براى استقبال باشد و هم براى حال. اما اول چون اذا براى استقبال است و ظرف براى كون. اما دوم به جهت اين كه كون حال براى ليل و نجم است كه مقسم به واقع شده‌اند. در حالى كه قسم انشاست و در زمان حال واقع مى‌شود، چون عامل مقسم‌به (أُقسم) در زمان حال واقع مى‌شود. پس بايد معناى حال و استقبال با هم جمع شود و اين غير ممكن است. بنابراين **اذا** ظرف باشد براى يكى از آنها كه آن معناى حال است. پس **اذا** ظرف براى قسم است (پايان استدلال).

اما اين استدلال مخدوش است، زيرا قسم قديم است و معناى قديم اين است كه خارج از زمان گذشته و آينده است.

اما بطلان شق دوم (**اذا** ظرف براى كون باشد) براى اين بود كه بين زمان حال و گذشته جمع مى‌شد و تعارض بين دو زمان بوجود مى‌آمد، اما اين در صورتى است كه حال اصطلاحى به معناى زمان حال باشد، ولى اين چنين نيست، زيرا حال اصطلاحى گاهى براى استقبال هم مى‌آيد، مثل: «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» پس در آيه هم صحيح است كه گفته شود: «اقسم بالنجم فى الاستقبال حالكونه هوىٰ» و يا «اقسم بالنجم مريداً الهوى فى الاستقبال» و اين قسم را حال مقدر مى‌گويند؛ يعنى گذشتم بر مردى كه با او باز بود و فردا با آن شكار كننده بود. ترجمه آيه: قسم مى‌خورم به نجم در آينده در حالى كه غروب كننده است.

مسئله

در ناصب **اذا** دو نظريه است:

۱. فعل شرط؛ قول محققین از نحات همین است. شارح رضی گفته است: عامل در **متی** و هر ظرفی که در او معنای شرط باشد فعل شرط است، بنابر قول اکثر، **اذا** هم مثل **متی** خواهد بود، ولی ابوالبقاء این قول را مردود می‌داند، زیرا فعل شرط مضاف الیه **اذا** است، لذا چگونه می‌تواند در مضاف خود عمل کند. البته پاسخ داده می‌شود که قائلین به این قول **اذا** شرطیه را مضاف به فعل شرط نمی‌دانند. در این هنگام لازم می‌آید که **اذا** ظرف مبهم باشد و در بعضی موارد شاذ که **اذا** عامل در جزم مضارع بوده است بالاتفاق مضاف به مضارع نیست؛ مثل: «فاذا تصبك خصاصة فتجمّل» پس در موارد دیگر نیز همین طور است.

۲. جواب شرط، عامل در نصب **اذا** می‌باشد: این قول اکثر نحات است، اما بنابراین قول چهار اعتراض وارد است:

الف) بنابر اصطلاح نحوین، شرط و جزا دو جمله است که به سبب ادوات شرط مربوط می‌شوند و بعد از ادوات شرط، لازم می‌آید که هر دو جمله یکی باشند، چون مطابق قول آنها **اذا** معمول جزا است، پس جزء جزا حساب می‌شود و اگر در اذا عمل کند لازم می‌آید عامل در جزء شی باشد.

ب) صرف نظر از اشکال اوّل، در بیت ظهیر ممتنع است که عامل در اذا جواب شرط باشد و عبارت: «بدا لی الخ» یعنی برای من ظاهر شد که درک کننده و یابنده چیزهایی که گذشته نیستم و از من فوت گردیده است و اموری که در آینده به سوی من است.

در این شعر جواب **اذا** محذوف است؛ یعنی: «اذا کان جائیاً فلا سبقه». جواب شرط در این جا نمی‌تواند در **اذا** عمل نماید، چون معنای شعر «لا اسبق شیئاً وقت مجیئه» می‌شود؛ یعنی سبقت نمی‌گیرم چیزی را وقت آمدنش، زیرا در این هنگام سبقت و عدم سبقت معنا ندارد، بلکه سبقت گرفتن باید قبل از آمدن آن شیء باشد و اگر **اذا**

ظرف برای جزا باشد همان معنای باطل لازم می‌آید و در صورتی که **اذا** غیر شرطیه باشد و ماقبلش (سابق) در او عمل کند، همین معنا لازم می‌آید. پس با این توجیه نمی‌توانند از بطلان معنا جواب دهند.

اما بنا بر قول اول (عامل در **اذا** شرط باشد) این اشکال برطرف می‌شود، زیرا جمله شرطیه است و جوابش (فلا اسبقه) مقدر می‌باشد.

درباره کان (اذا کان) که فعل شرط است، دو قول وجود دارد:

۱. این که فقط بر زمان گذشته دلالت دارد، پس عامل **اذا** نخواهد بود، زیرا زمان نمی‌تواند در زمان عمل کند. پس باید عامل در **اذا** فعلی از نوع خبر کان باشد.

۲. این که بر حدث دلالت می‌کند. بنابراین می‌تواند عامل در ظرف باشد.

ج) لازم می‌آید در مواردی مثل «إذا جئتني اليوم أكرمتك غداً» جزا در دو ظرفی عمل کند که با هم تضاد دارند. توضیح مطلب این که عامل در **اذا** بر فرض دوم جمله جواب است. پس «اکرمتك» در **اذا** عمل کرده و باید در **غداً** هم عمل کند، چون غداً ظرف برای **اكرمتك** می‌باشد و این دو زمان با هم تضاد دارند، چون **اذا** ظرف برای **مجيئي** است و **اكرمتك** ظرف برای **اكرام**. اما بنابر قول اول (عامل **اذا** فعل شرط باشد) این اشکال لازم نمی‌آید، چون شرط در زمان **اذا** و جزا در زمان غد واقع است. (لازم به ذکر است که دلیل ابن حاجب بر قول اول همین امر است، اما نجم‌الائمه رضی **اذا** را در این مثال به معنای **متی** گرفته است).[1]

پس اگر گفته شود که بنابر قول اول (شرط در اذا عمل کرده باشد) این که ناصب **اليوم** چه چیزی است؟ در جواب گفته می‌شود: عمل در دو ظرف زمانی که بین آنها تضاد نباشد بی اشکال است. در عبارت: «کما فی وجه السابق» کاف برای **تشبیه منفی**

---

۱. به نقل از حواشی.

است؛ یعنی همان طور که در وجه سابق تضاد بین دو زمان بود و اما در مثل یوم واذا چون **احدهما** اعم از دیگری می‌باشد (اذا اعم از **یوم** است) در این صورت می‌تواند یک عامل در هر دو، عمل نماید؛ مثل «آتیك یوم الجمعة سحراً» در این مثال **یوم جمعه** اعم از وقت سحر است مگر این که احتمال بدلیت در **یوم** و **سحر** داده شود، چون بدل و مبدل در حکم واحد می‌باشند. پس احدهما اعم از دیگری نمی‌شود. لذا مصنف جواب می‌دهد: **سحراً** بدل از **یوم** نیست، چون یوم الجمعه می‌تواند نایب فاعل واقع شود؛ پس می‌توان گفت: «سیر علیه یوم الجمعة سحراً» به رفع **یوم** و نیز جایز است که به نصب **یوم** باشد تا ظرف از **سیر** واقع شود، اما دو وجه برای سحر جایز نیست. پس **سحراً** نمی‌تواند بدل از **یوم** باشد، چون حکم مبدل منه را ندارد. سیبویه این مطلب را با صراحت گفته و به شعر فرزدق استشهاد نموده است (متی تردن الخ).

در این شعر فرزدق اُدیهم بن مرداس را هجو می‌کند، «متی تردن» فعل مضارع مأخوذ از ورد به معنای اشراف بر ماء است. **سفار** بر وزن حذام نام چاهی می‌باشد. **ادیهم** تصغیر ادهم، **المستجیز** اسم فاعل مأخوذ از جَوَزَ به معنای طلب اجازه است، المعوّر اسم مفعول مأخوذ از عور به معنای عبور دادن آب از روی زمین است.

هر زمانی که در روز وارد چاه سفار شوی می‌یابی ادیهم بن مرداس در آن سنگ می‌اندازد به سوی طلب کننده آب و او را از آب منع می‌کند که آب را از زمین عبور بدهد.

در این شعر بنا بر قول سیبویه، **یوم** نمی‌تواند بدل از **متی** باشد، زیرا بدل از شرط مقرون به حرف شرط نیست و مبدل‌منه برای شرط است. لذا در مثال فوق **یوم** نمی‌تواند بدل **اذا** باشد، چون در حکم متفاوت هستند. در شعر نیز **یوم** نمی‌تواند ظرف برای **تجد** باشد، چون در این صورت بین **تجد** و معمولش (یوم) با اجنبی (سفار) فاصله می‌شود. پس معین است که ظرف دومی برای **لتردن** باشد.

د) جواب **اذا** شرطیه گاهی به نحوی می‌آید که نمی‌تواند در ماقبل خود عمل کند

واین در سه مورد است:

۱. جایی که جزا مقرون به **اذا** فجائیه باشد؛ مثل آیهٔ: **﴿ثُمَّ إِذا دَعٰاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾** در این آیه **اذا** اول شرطیه و **اذا** دوم فجائیه جواب شرط است.

۲. مقرون به یکی از نواسخ باشد؛ مانند: «إذا جئتني اليوم فاني اكرمك» در این جا جمله اذا مقرون به ان است.

۳. آن جا که در جزا صفت و موصوفی باشد که صفت صلاحیت دارد در **اذا** عمل کند.

در این سه مورد ما بعد جمله شرط و جزا نمی‌تواند در ما قبلش عمل کند مثل آیهٔ: **﴿فَإِذا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ * فَذٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾** در این آیه **اذا** شرط است و جمله «فذلك يوم عسير» جواب شرط و **عسیر** صفت برای **یوم** به شمار می‌آید. اگر **عسیر** در **اذا** عمل کند لازم می‌آید که در ما قبل موصوف عمل نماید و این جایز نیست. بعضی این آیه را توجیه کرده‌اند به این که **اذا** مبتدا و جمله بعد از فاء (ذلك يوم) خبرش. بنابراین **اذا** از ظرفیت خارج است. **نقر** فعل مجهول صفت از مبتدا و **اذا** به معنای وقت است، اما این توجیه صحیح نیست، مگر بنابر قول اخفش و تابعین‌اش که خروج **اذا** را از ظرفیت جایز می‌دانند (بحثش گذشت). هم چنین خبر بودن **فذلك** و متوقف بر جواز دخول فاء زایده در اول خبر است، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که سبب **عسر** «نقر في الناقور» باشد و این صحیح نیست، زیرا سبب عسر امور دیگر است که در آن روز واقع می‌شود و چون اثبات این دو امر (خروج اذا از ظرفیت و زاید بودن فاء) مشکل است، پس قول به اینکه **اذا** مبتدا باشد مشکل خواهد بود. لذا باید گفت در این جا توجیه بهتر این است که **اذا** شرطیه و جواب شرط محذوف باشد که **عسیر** بر آن دلالت می‌کند؛ ای: «عسر الأمر».

اما قول ابی البقاء که گفته است: اسم اشاره (فذلك) دلالت بر جواب شرط می‌کند

که محذوف است و قهراً **نقر** می‌باشد، چون اسم اشاره، اشاره به **نقر** است، مردود می‌باشد، زیرا اتحاد شرط و مشروط و سبب و مسبب لازم می‌آید، چون شرط **نقر** است و مشروط هم **نقر** می‌باشد. اما جمله «فمن کان هجرته إلی الله ورسوله فهجرته إلی الله و رسوله» که در ظاهر شرط و جزا متحد است قابل تأویل می‌باشد، زیرا مراد از جمله جزاء (فهجرته) استحقاق **ثواب هجرته** است. پس سبب، جانشین مسبب شده است، چون هجرت سبب برای ثواب است و تقدیر این است: «جزاء فقد استحق الثواب العظیم المستقر للمهاجرین».

ابوحیان گفته است: از جمله مواردی که جزا نمی‌تواند در ماقبل خود عمل کند آن جایی است که مقرون به **ما** نافیه باشد؛ مثل: (وإذا تتلی علیهم...) جواب شرط «ما کان حجّتهم» هست و ما نافیه و صدر طلب است پس مابعدش در ماقبلش عمل نمی‌کند. پایان کلام ابوحیان.

ولی مصنف بر مثال ابوحیان اعتراض دارد، نه بر اصل مطلب. به تعبیر دیگر؛ نزاع بین اینها صغروی است، زیرا در آیه مذکور جواب شرط محذوف است و «ماکان حجّتهم» دلیل بر حذف جواب است و تقدیر: «اذا تتلی علیهم آیاتها عمدوا إلی الحجج الباطلة» است و اگر جواب بود باید فاء ذکر می‌شد؛ مثل آیهٔ: ﴿وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا ...﴾ که جواب «فماهم من المعتبین» با فاء ذکر شده است. قول بعضی که گفته‌اند: فاء حذف شده و در اصل «فما کان» بوده است، همان طوری که در آیهٔ: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ ...﴾ در اصل **فالوصیه** بوده و فاء از اول جزا حذف شده است، اما این قول هم مردود است، زیرا حذف فاء فقط در حال ضرورة واقع می‌شود؛ مانند: «من یفعل الحسنات الله یشکرها» در بیت از شعر **من** شرطیه، «والله یشکرها» جزا و تقدیر «فالله» بوده است. بنابراین در آیه وصیت باید جواب شرط جمله دیگر باشد. تقدیر: «فلیوص للوالدین». پس الوصیه نایب فاعل برای کتب است و **للوالدین** متعلّق به کتب

می‌باشد، نه خبر برای مبتدا.

ابن حاجب گفته است: **اذا** در آیهٔ: ﴿وَإِذا تُتْلىٰ ...﴾ شرطیه نیست و احتیاج به جواب ندارد تا در تقدیر گرفته شود. عامل در **اذا** بعد از **ما** نافیه است (کان)، همان طوری که در آیهٔ: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلائِكَةَ لاٰ بُشْرىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾ **ما** بعد **لا** در ماقبلش (یوم) عمل نموده است و این از باب توسع در ظرف است. پس در آیه ﴿وَإِذا تُتْلىٰ ...﴾ ما بعد **ما** در ما قبلش عمل می‌کند به دلیل توسعه در ظرف، ولی این قول مردود است به سه دلیل:

اول این که توسعه در ظرف مخصوص ضرورت است؛ مثل: «ونحن عن فضلك ما استغنينا» بعد از ما نافیه در ما قبلش عمل کرده است. و در آیه این چنین ضرورتی وجود ندارد.

دوم این که ابن حاجب **ما** را بر **لا** قیاس کرده است، در حالی که این قیاس صحیح نیست، چون در باره **ما** بصریون اجماع کرده‌اند که در تمام موارد صدر طلب است، اما در بارهٔ **لا** اختلاف است.

پس بعضی گفته‌اند: **لا** در تمام موارد صدرطلب است و برخی به طور کلی **لا** را صدرطلب نمی‌دانند، چون بین عامل و معمول قرار می‌گیرد و از صدریت می‌افتند و در اول جمله قرار نمی‌گیرد؛ مثل: «ان لا تقم أقم». در این جمله عامل در **تقم**، **ان** شرطیه است و **لا** در وسط عامل و معمولش قرار گرفته است، نه در صدر جمله. در جملهٔ: «جاء فلان بلا زاد» باء جاره بر **زاد** داخل شده است و **لا** در وسط عامل و معمول قرار گرفته است و قول شاعر:

ألا إنّ قرطاً الخ.

آگاه باشید به درستی که قرط بن معاویه بر حالت سوئی است و آگاه باشید به درستی که من حیله او را حیله نمی‌کنم.

قرط (به ضمّ قاف) نام شخصی است، **آلة** به معنای حالت است و در این جا مـراد حالت سوء است.

در این شعر **کیده** مفعول، **لا تأکید** و مقدم بر فعل، **لا** بین مفعول و فعلش واقع شده.

قول سوم در باره **لا** این که اگر در جواب قسم قرار گیرد صدرطلب است، زیرا در این صورت جانشین ادوات صدرطلب لام شده است، چون لام در صدر جـواب قسـم واقع می‌شود و هم‌چنین **انّ** و **ما** نافیه، در صدر جواب قسم واقع می‌شوند.

قول صحیح همین قول است که سیبویه هم بر این قول اعتماد کرده، به دلیل این که «حبّ العراق» را در شعر جریر بن عبدالمسیح منصوب خـوانـده است؛ «آلیت حبّ العراق الدهر أطعمه و الحبّ یأکله فی القریة السبوس» **آلیت** فعل ماضی خـطاب بـه عمرو بن هند ملك **حیره**.

قسم خوردید ای عمرا بر این که دانه گـندم عـراق را نـخورم و حـال آن کـه سـبوس آن را می‌خورد.

در این شعر سیبویه گفته: «حبّ العراق» منصوب بر توسع است، به این مـعنا کـه فعل **آلیت** (لازم) به منزله متعدی گرفته شده است و «حبّ العراق» مفعولش و حرف جرّ (علی) حذف شده است، ای: «آلیت علی حبّ» از باب توسع در جار و مـجرور منصوب گردیده است با این که توجیه دیگر برای نـصب وجـود دارد و آن ایـن کـه مفعول‌به برای **اطعم** باشد به نحو اشتغال؛ یعنی «لا أطعمه» فعل «لا أطعم» را تفسیر کند که در تقدیر است تا «حبّ العراق» مفعول آن فعل قرار گیرد نظیر: «زیداً ضربته» کـه «**ضربته**» ضربت را تفسیر کرده است و **زید** مـفعول آن است. سـیبویه ایـن تـوجیه را نکرده است، زیرا **لا** جواب قسم می‌باشد و «أطعمه» فعلی را که در ما قبل **لا** عمل نموده تفسیر می‌کند. بنابر این **لا** از صدریّت خارج می‌شود.

اعتراض سوم این که **لا** در آیه «لا بشری» از حروف ناسخ است که بر سر مبتدا و

خبر داخل می‌شود و آنها را اسم و خبر قرار می‌دهد و عمل می‌کند، ولی خبرش و اسمش در ما قبل **لا** عمل نمی‌کند. پس «بشری» که اسم **لا** است در **یوم** که قبل از آن است عمل نمی‌کند. این قاعده در غیر حروف نفی (انّ) می‌آید. پس در حرف نفی به طریق اولیٰ عمل نمی‌کند، پس گفته نمی‌شود: «زیداً إنّي أضرب» بنابر این ناسخ بودن، یک علت و نفی آن علت دیگر است. علت سوم این که «بشری» مصدر است و در ما قبل خود عمل نمی‌کند و عامل در اسم ما قبل مصدر محذوف است، ای: «اذکر یوماً لا بشری» یا «یعذّبون یوماً».

مخفی نماند که ابوحیان در آیه «واذا تتلی الخ» جواب شرط را عامل در **اذا** قرار نداد، زیرا **ما** نافیه داخل بر جواب شرط است و اگر جواب در **اذا** عمل بکند ما بعد **ما** در ما قبلش عمل می‌کند و **ما** از صدریت خارج می‌شود و این اعتراض بر نحویون وارد است. در آیهٔ شریفه ﴿**وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ...**﴾ چون آنها عامل در **اذا** را **جدید** قرار داده است: «انکم لفی خلق جدید» و چون **انّ** صدر طلب است لازم می‌آید که با این توجیه از صدر بودن خارج شود، زیرا **جدید** خبر **انّ** است و در ما قبلش عمل کرده است.

علت دیگر این که **جدید** صفت است و در ما قبلش عمل نمی‌کند، اما این اعتراضات در صورتی وارد است که جواب شرط «انّکم لفي خلق جدید» باشد، لکن آن جمله نمی‌تواند جواب باشد، چون باید مقرون به فاء باشد و در صدر جمله حرف ناسخ (ان) وجود دارد؛ مثل: ﴿**وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَللّٰهَ بِهِ عَلِيمٌ**﴾ در این آیه، جمله «فإنّ الله» جواب شرط و مقرون به فاء است. اما در آیهٔ: ﴿**وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ که جواب شرط (انّکم لمشرکون) مقرون به فاء نیست، چون جمله، جواب قسم است، نه جواب شرط؛ یعنی «أقسم بالله إن أطعتموهم الخ» و در این صورت جمله «إنّکم» باید جواب قسم باشد. دلیل محذوف بودن قسم، آیه ﴿**وَإنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمّا**

یَقُولُونَ لَیَمَسَّنَّ﴾ است. در این آیه چون فعل مضارع، لام ابتدا دارد و در آخرش نون تأکید می‌باشد، جواب شرط نیست بلکه جواب قسم است که قبل از جمله شرط در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «أقسم بالله إن أطعتموهم الخ» و همین نشانه‌ها در آیه قبل هم وجود دارد، چون بر جمله جواب لام تأکید داخل شده است (لمشرکون) و جایز نیست در آیه «قال الّذین کفرو هل ندّلکم الخ» جمله **«اذا مزقتم»** را خالی از معنای شرط فرض کنیم. پس نیاز به تقدیر جواب نخواهد بود.

در این صورت **اذا** معمول فعل ما قبل خود (قال أو أدلّکم ویا أنبّئکم) می‌باشد، چون در این هنگام باید زمان فعل «أدلّکم» و «أنبّئکم» و «مزقتم» هم یکی باشد و حال این که در یک زمان نیست، پس باید **اذا** شرطیه باشد.

فصل سوم: درباره خروج اذا از شرطیه؛ مثل آیهٔ: **﴿وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ﴾**، و **﴿وَالَّذِینَ إِذا أَصابَهُمُ اَلبَغْیُ هُمْ یَنْتَصِرُونَ﴾** که **اذا** در این دو آیه برای شرط نیست بلکه ظرف است برای مبتدا که بعد از **اذا** می‌باشد و خبر مبتدا (هم) «یغفرون» و «ینتصرون» می‌باشد و اگر **اذا** شرطیه بود باید جواب شرط مقرون به فاء باشد، ای «فهم یغفرون» مثل آیهٔ: **﴿وإِنْ یَمْسَسْكَ بِخَیْرٍ فَهُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ قَدِیرٌ﴾** جمله «وان یمسك» شرط و جوابش (فهو علی کل الخ) با فاء آمده است.

نجم الائمه گفته است بین **ان** شرطیه و **اذا** فرق است، چون در جواب **إنْ** باید جمله اسمیّه با فاء باشد و در جواب **اذا** لازم نیست که جمله اسمیه با فاء باشد، زیرا **اذا** در شرطیه کاملاً شناخته نشده است، به خلاف **ان** که مخصوص شرط است. لذا به آیه فوق الذکر استشهاد کرده است. بعضی گفته‌اند: در این دو آیه **﴿وَ إِذا ما غَضِبُوا﴾** و **﴿إِذا أَصابَهُمُ﴾** فاء در جواب شرط مقدر است، ای: «فهم الخ» بوده است، اما در بحث سابق گفته شد که تقدیر به ضرورت اختصاص دارد. توجیه دیگر در آن دو آیه این که **هم** برای تأکید فاعل آمده است.

در آیه اول فاعل «غضبوا» در آیه دوم ضمیر **هم** در «اصابهم» و جواب شرط جمله بعد از **هم** می‌باشد که جمله فعلیه است و احتیاج به فاء ندارد، اما این توجیه زحمت بی‌فایده است و مخالف ظاهر می‌باشد، زیرا همان توجیه اول از مفهوم عبارت به دست می‌آید.

توجیه دیگر برای شرطیه بودن این است که جواب شرط محذوف است و جمله مذکور بر محذوف دلالت می‌کند: «یغفرون هم یغفرون» و «ینصرون هم ینتصرون». پس جواب (جمله فعلیه) مقدر است، اما این توجیه هم تکلف است، زیرا معنا بدون تقدیر و بدون ضرورت حاصل می‌شود.

از جمله مواردی که اذا از شرطیت خارج می‌شود در آیه: **﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾** و **﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾** است که واو برای قسم است، ای: «اقسم بالليل» و «اقسم بالنجم». اگر برای شرط باشد، باید جمله ما قبل جواب شرط باشد و بر شرط مقدم گردد، مثل «آتيك إذا أتيتني» که جمله اول جواب شرط بوده و مقدم بر آن شده است، ولی در آیه اشکال به وجود می‌آید، چون تعلیق قسم بر جمله شرط (اذا یغشی واذا هوی) لازم می‌آید وقسم از انشاءات و ایقاعات است و معنای انشا ایجاد قسم می‌باشد و اگر تعلیق شود دیگر انشاء نخواهد بود، زیرا معنای تعلیق، محتمل‌الوقوع و عدم وقوع است، در حالی که این معنا درباره انشاء درست نیست. به تعبیر دیگر؛ انشاء قسم با تلفظ با صیغه قسم ایجاد می‌شود و تعلیق در او معنا ندارد.

البته نجم الائمه‌ﷺ نقض کرده و در عبارت: «فان شهدوا فامسکوهن فإن أطعن کم فلاتبغوا علیهنّ سبلاً» گفته است: فعل امر «فامسکوهن» وفعل نهی «فلا تبغوا» که هر دو انشاء است تعلیق بر شرط شده است. لازم به ذکر است که از آیات جواب داده شده است.

موردی که مصنف به عنوان نقض ذکر می‌کند جمله «إن جاءني فو الله لأكرمته»

است. گفته می‌شود قسم فوالله معلق بر «إن جائني» شده است، اما در جواب گفته‌اند: جمله قسم جواب شرط نیست بلکه جواب ان «لأكرمته» می‌باشد که هم جواب شرط است و هم جواب قسم، چون شرط و جزاء با هم‌دیگر سبب و مسبّب‌اند و در این جا قسم با شرط، سببْ و مسبّب نیستند بلکه «لأكرمته» مسبب شرط است و جمله قسم که بین شرط و جزاء واقع شده برای تأکید است و این توجیه در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ امکان ندارد، زیرا جواب شرط لفظاً و معنا منحصر به جمله قسم است و نیز جایز نیست جمله قسم برای تأکید باشد و جواب قسم، جواب شرط هم قرار گیرد، یعنی جمله «إنّ سعيكم» جواب قسم و شرطِ هر دو باشد، زیرا جواب «والليل» جمله «إنّ سعيكم لشتّى» است که این فعل دائم برای انسان ثابت است و جواب «والنجم» جمله «ماضلّ صاحبكم» است. این دو فعل صلاحیت ندارند که جواب شرط واقع شوند، چون فعل شرط در زمان استقبال واقع می‌شود و اگر جواب شرط، سبب از فعل شرط باشد باید در استقبال واقع گردد، در حالی که برای ثبوت گذشته و آینده است.

وجه دوم این که جواب شرط جمله خبریّه است و جمله قسم جمله انشائیه می‌باشد. پس این دو ذاتاً با هم تباین دارند (پایان بحث اذا).

أيمن

المختص بالقسم: اسم لا حرف، خلافاً للزجاج والرماني، مفرد مشتق من اليمن وهو البركة، وهمزته وصل، لا جمع يمين وهمزته قطع، خلافاً للكوفيين، ويرده جواز كسر همزته، وفتح ميمه، ولا يجوز مثل ذلك في الجمع من نحو أفلس وأكلب، وقول نصيب:

فقال فريق القوم لمّا نشدتهم: نعم، وفريق: ليمن الله ما ندري

فحذف ألفها في الدّرج، ويلزمه الرفع بالابتداء، وحذف الخبر، وإضافته إلى اسم الله سبحانه وتعالى، خلافاً لابن درستويه في إجازة جرّه بحرف القسم، ولابن مالك في اجازة إضافته إلى الكعبة ولكاف الضمير، وجوّز ابن عصفور كونه خبراً والمحذوف مبتدأ، أي قسمي أيمن الله.

أيمن

به فتح همزه و سكون ياء و ضم ميم، كلمه‌ای است به قسم اختصاص دارد و از نوع اسم می‌باشد. زجاج و رمانی گفته‌اند: از نوع حرف است که اسم را جرّ می‌دهد. بنابر قول اول مشتق از یُمن (به ضم یاء) به معنای برکت است و همزه اولش وصل است که در وسط کلام ساقط می‌شود. کوفیین گفته‌اند: جمع یمین بوده و همزه‌اش قطع است مثل «اکلب» «وافلس» که جمع کلب وفلس است، اما قول کوفیون مردود است چون بعضی همزه آن را کسره داده‌اند و این وزن در جمع نیامده است. گفته شده است که درباره ایمن دوازده لغت آمده است، در حالی که اگر جمع بود باید به یک لغت تلفظ می‌شد. اما دلیل بر وصل بودن همزه، قول شاعر است:

فقال فريق فقال فريق القوم لمّا نشدتهم نعم، و فريق لَيُمنُ اللّه ماندري

پس گفت فریقی از قوم هنگامی که جویا شدم و قسم دادم آنها را پس گفتند ما آنها را می‌شناسیم و فریق دیگر گفت قسم به خدا که نمی‌شناسیم.

در این شعر بعد از دخول لام تأکید، همزه **ایمن** افتاده است.

در ذیل به احکامی که برای لفظ **ایمن** ذکر شده است اشاره می‌کنیم:

١. این که همیشه مبتدا واقع می‌شود و مرفوع می‌باشد وخبرش محذوف است. تقدیر: «ایمن الله» ابن درستویه جایز دانسته است که مجرور به حرف جر (واو) باشد (وایمن).

۲. دائماً به اسم **الله** اضافه می‌شود (ایمن الله). ابن مالك جایز می‌داند که به کعبه اضافه گردد (ایمن الكعبه) و نیز اجازه داده شده است که به کاف خطاب اضافه شود (ایمن ك).

۳. ابن عصفوْر جایز می‌داند که ایمن خبر مبتدای محذوف باشد، عکس آن چه مشهور گفته‌اند، ای: «قسمي ایمن الله».

حرف الباء

الباء المفردة

حرف جر لأربعة عشر معنى:

أولها: الإلصاق، قيل: وهو معنىً لا يفارقها؛ فلهذا اقتصر عليه سيبويه، ثم الإلصاق حقيقي كـ«أمسكت بزيد» إذا قبضت على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ونحوه، ولو قلت «أمسكته» احتمل ذلك وأن تكون منعته من التصرف، ومجازيّ نحو «مررت بزيد» أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد، وعن الأخفش أن المعنى مررت على زيد، بدليل ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾[1] وأقول: إن كلاً من الإلصاق والاستعلاء إنما يكون حقيقياً إذا كان مفضياً إلى نفس المجرور كـ«أمسكت بزيد، وصعدت على السّطح» فإن أفضى إلى ما يقرب منه فمجاز كـ«مررت بزيد» في تأويل الجماعة وكقوله:

تشب لمقرورين يصطليانها وبات على النّار الندى والمحلّق

فإذا استوى التقديران في المجازية، فالأكثر استعمالاً أولى بالتخريج عليه،

---

١. الصافات (٣٧) الآية ١٣٧.

كـ«مررت بزيد، ومررت عليه» وإن كان قد جاء كما في ﴿لَـتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾[1] ﴿يَمُـرُّونَ عَلَيْها﴾[2].

ولقد أمـرّ عـلى اللّـئيم يسـبّنى (فمضيت ثمة قلت: لا يعنينى)

إلا أنّ «مررت به» أكثر؛ فكان أولى بتقديره أصلاً، ويـتخرج عـلى هـذا الخـلاف خلاف في المقدر في قوله:

تمرّون الديّار ولم تـعوجوا (كـلامكم عـلى إذا حـرام)

أهو الباء أم على؟

الثاني: التعدية، وتسمى باء النقل أيضاً، وهي المعاقبة للهمزة فـي تـصيير الفـاعل مفعولاً، وأكثر ما تعدّي الفعل القاصر، تقول في ذهب زيد: ذهـبت بـزيد، وأذهـبته، ومــنه ﴿ذَهَبَ اَللّٰـــهُ بِـنُورِهِمْ﴾[3] وقـرىء «أذهب الله نـورهم» وهـي بـمعنى القـراءة المشهورة، وقول المبرد والسهيلي إن بين التعديتين فرقاً، وإنك إذا قلت ذهبت بزيد كنت مصاحباً له في الذهاب» مردود بالآية، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شاءَ اَللّٰهُ لَـذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصارِهِمْ﴾[4] فيحتمل أن الفاعل ضمير البرق.

ولأن الهمزة والباء متعاقبتان لم يجز أقمت بزيد، وأمـا ﴿تَنْبُـتُ بِالدُّهْنِ﴾[5] فـيمن ضم أوله وكسر ثالثه، فخرج على زيادة الباء، أو على أنها للمصاحبة؛ فالظرف حال من الفاعل، أي مصاحبةً للدهن، أو المفعول، أي تنبت الثمر مصاحباً للدهن، أو أن أنـبت يأتي بمعنى نبت كقول زهير:

---

۱. الصافات (۳۷) الآية ۱۳۷.

۲. يوسف (۱۲) الآية ۱۰۵.

۳. البقرة (۲) الآية ۱۷.

٤. البقرة (۲) الآية ۲۰.

۵. المؤمنون (۲۳) الآية ۲۰.

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قـطيناً لها حتّى إذا أنبت البـقل

ومن ورودها مع المتعدّي قوله تعالى: ﴿دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾[1] وصككت الحجر بالحجر، والأصل دفع بعض الناس بعضاً، وصكك الحجر الحجر.

الثـالث: الاستعانة ، وهـي الداخلة على آلة الفعل، نحو «كتبت بـالقلم» و «نجرت بالقدوم» قيل: ومنه بـالبسملة؛ لأن الفعل لا يـتأتّى عـلى الوجـه الأكـمل إلا بها.

الرابع: السببية، نحو ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ ٱلعِجْلَ﴾[2]، ﴿فَكُلًّا أَخَذنا بِذَنْبِهِ﴾[3] ومنه: لقيت بزيد الأسد، أي بسبب لقائي إياه، وقوله:

قد سقيت آبالهم بالنّار (والنار قد تشفي من الاوار)

أي أنها بسبب ما وسمت به من أسماء أصحابها يخلّى بينها وبين الماء.

الخامس: المصاحبة، نحو ﴿ٱهْبِطْ بِسَلامٍ﴾[4] أي معه، ﴿وَقَدْ دَخَلُوا بِالكُفْرِ﴾[5] الآية.

وقد اختلف في الباء من قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[6] فقيل: للمصاحبة، والحمد مضاف إلى المفعول، أي فسبحه حامداً له، أي نزّهه عما لا يليق به، وأثبت له ما يليق به، وقيل: للاستعانة، والحمد مضاف إلى الفاعل، أي سبّحه بما حمد به نفسه؛ إذ ليس كل تنزيه بمحمود، ألا ترى أن تسبيح المعتزلة اقتضى تعطيل كثير من الصفات.

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٥١.

٢. البقرة (٢) الآية ٥٤.

٣. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٠.

٤. هود (١١) الآية ٤٨.

٥. المائدة (٥) الآية ٦١.

٦. النصر (١١٠) الآية ٣.

واختلف في «سبحانك اللّهمّ وبحمدك» فقيل: جملة واحدة على أن الواو زائدة، وقيل: جملتان على أنها عاطفة، ومتعلّق الباء محذوف، أي وبحمدك سبحتك، وقال الخطّابي: المعنى وبمعونتك التي هي نعمة توجب عليّ حمدك سبحتك، لا بحولي وقوتي، يريد أنه مما أقيم فيه المسبّب مقام السّبب، وقال ابن الشجري في ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾[۱]: هو كقولك «أجبته بالتّلبية» أي فتجيبونه بالثناء؛ إذ الحمد الثناء، أو الباء للمصاحبة متعلقة بحال محذوفة، أي معلنين بحمده، والوجهان في ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[۲].

والسادس: الظرفية، نحو ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾[۳]، ﴿نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾[۴]

والسابع: البدل، كقول الحماسي:

فليت لي بهم يوماً إذا ركبوا   شدّوا الإغارة فرساناً وركباناً

وانتصاب «الإغارة» على أنه مفعول لأجله.

والثامن: المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، نحو «اشتريته بألف» و «كافأت إحسانه بضعف» وقولهم «هذا بذاك» ومنه ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[۵] وإنما لم نقدرها باء السببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في «لن يدخل أحدكم الجنّة بعمله» لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدلة.

---

۱. الإسراء (۱۷) الآية ۵۲.

۲. النصر (۱۱۰) الآية ۳.

۳. آل‌عمران (۳) الآية ۱۲۳.

٤. القمر (٥٤) الآية ٣٤.

٥. النحل (١٦) الآية ٣٢.

والتاسع: المجاوزة كعن، فقيل: تختص بالسؤال، نحو ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾[١] بدليل ﴿يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ﴾[٢] وقيل: لا تختص به؛ بدليل قوله تعالى: ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾[٣]، ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾[٤] وجعل الزمخشري هذه الباء بمنزلتها في «شققت السّنام بالشّفرة» على أن الغمام جعل كالآلة التي يشق بها، قال: ونظيره ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ﴾[٥] ﴿بِهِ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾[٦] وتأول البصريون ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾[٧] على أن الباء للسببية، وزعموا أنها لا تكون بمعنى عن أصلاً، وفيه بعد، لأنه لا يقتضي قولك «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

العاشر: الاستعلاء، نحو ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ﴾[٨] الآية، بدليل ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾[٩] ونحو ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾[١٠] بدليل ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾[١١] وقد مضى البحث فيه، وقوله:

أربّ يبول الثعلبان برأسه؟   والله لايضرّ ولاينفع ولايعطى ولايمنع

بدليل تمامه:

....   لقد هان من بالت عليه الثّعالب!

---

١. الفرقان (٢٥) الآية ٥٩.
٢. الأحزاب (٣٣) الآية ٢٠.
٣. الحديد (٥٧) الآية ١٢.
٤. الفرقان (٢٥) الآية ٢٥.
٥. المزمل (٧٣) الآية ١٨.
٦. الفرقان (٢٥) الآية ٢٥.
٧. الفرقان (٢٥) الآية ٥٩.
٨. آل‌عمران (٣) الآية ٧٥.
٩. يوسف (١٢) الآية ٦٤.
١٠. المطففين (٨٣) الآية ٣٠.
١١. الصافات (٣٧) الآية ١٣٧.

الحادي عشر: التبعيض، أثبت ذلك الأصمعيّ والفارسي والقتبيّ وابن مالك، قيل: والكوفيون، وجعلوا منه ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِها عِبادُ ٱللّٰهِ﴾[1] وقوله:

شربن بماء البحر ثمّ ترفّعت　　　متى لجج خضر لهنّ نئيج

وقوله:

فلثمت فاها آخذا بقرونها　　　شرب النّزيف ببرد ماء الحشرج

قيل: ومنه ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[2] والظاهر أن الباء فيهن للالصاق، وقيل: هي في آية الوضوء للاستعانة، وإن في الكلام حذفاً وقلباً، فإنّ «مسح» يتعدّى إلى المزال عنه بنفسه، وإلى المزيل بالباء، فالأصل امسحوا رؤوسكم بالماء، ونظيره بيت «الكتاب»:

كنواح ريش حمامة نجدّية　　　ومسحت باللّثتين عصف الإثمد

يقول: إن لثاتك تضرب إلى سمرة؛ فكأنك مسحتها بمسحوق الإثمد فقلب معمولي مسح، وقيل في شربن: إنه ضمن معنى: روين، ويصح ذلك في ﴿يَشْرَبُ بِها﴾[3] ونحوه، وقال الزمخشري في ﴿يَشْرَبُ بِها﴾: المعنى يشرب بها الخمر كما يقول «شربت الماء بالعسل».

و الثاني عشر: القسم، وهو أصل أحرفه؛ ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل معه نحو «أقسم بالله لأفعلنّ ودخولها على الضمير نحو «بك لأفعلن» واستعالها في القسم الاستعطافي و نحو «بالله هل قام زيد» أي أسألك بالله مستحلفاً.

الثالث عشر: الغاية، نحو ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾[4] أي إليّ، وقيل: ضمن أحسن معنى لطف.

---

۱. الانسان (۷٦) الآية ٦.

۲. المائدة (۵) الآية ٦.

۳. الإنسان (۷٦) الآية ٦.

٤. يوسف (۱۲)الآية ۱۰۰.

الرابع عشر: التوكيد، وهي الزائدة، وزيادتها في ستة مواضع:

أحدها: الفاعل، وزيادتها فيه: واجبة، وغالبة، وضرورة.

فالواجبة في نحو «أحسن بزيد» في قول الجمهور: إن الأصل أحسن زيد بمعنى صار ذا حسن، ثم غيرت صيغة الخبر إلى الطلب، وزيدت الباء إصلاحاً للفظ، وأما إذا قيل بأنه أمر لفظاً ومعنى وإن فيه ضمير المخاطب مستتراً فالباء معدّية مثلها في «امرر بزيد».

والغالبة في فاعل كفى، نحو ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾[1] وقال الزجاج دخلت لتضمن «كفى» معنى «اكتف»، وهو من الحسن بمكان، ويصححه قولهم «اتّقى الله امرؤ فعل خيراً يثب عليه» أي ليتّق وليفعل، بدليل جزم «يثب» ويوجبه قولهم «كفى بهند» بترك التاء، فإن احتجّ بالفاعل فهو مجوز لا موجب، بدليل ﴿وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ﴾[2] «وما تخرج من ثمرات) فإن عورض بقولك «أحسن بهند» فالتاء لا تلحق صيغ الأمر، وإن كان معناها الخبر، وقال ابن السراج: الفاعل ضمير الاكتفاء، وصحة قوله موقوفة على جواز تعلق الجار بضمير المصدر، وهو قول الفارسي والرماني أجازا «مروري بزيد حسن وهو بعمرو قبيح» وأجاز الكوفيون إعماله في الظرف وغيره، ومنع جمهور البصريين إعماله مطلقاً، قالوا: ومن مجيء فاعل كفى هذه مجرداً عن الباء قول سحيم:

عـميرة ودع إن تـجهزت غـازيا ... كفى الشّيب والإسلام للمرء نـاهيا

ووجه ذلك ـ على ما اخترناه ـ أنه لم يستعمل كفى هنا بمعنى اكتف.

ولا تزاد الباء في فاعل كفى التي بمعنى أجزأ وأغنى، ولا التي بمعنى وقى، والأولى متعدية لواحد كقوله:

---

١. النساء (٤) الآية ٧٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ٥٩.

قليل منك يكفيني، ولكن قليلك لا يقال له قليل

والثانية متعدية لاثنين كقوله تعالى: ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾[1]، ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾[2] ووقع في شعر المتنبي زيادة الباء في فاعل كفى المتعدية لواحد، قال:

كفى ثعلاً فخراً بأنّك منهم ودهر لأن أمسيت من أهله أهل

ولم أر من انتقد عليه ذلك؛ فهذا إما لسهو عن شرط الزيادة، أو لجعلهم هذه الزيادة من قبيل الضرورة كما سيأتي، أو لتقدير الفاعل غير مجرور بالباء

وثعل: رهط الممدوح وهم بطن من طيئ، وصرفه للضرورة إذ فيه العدل والعلمية كعمر، ودهر: مرفوع عند ابن جنّي بتقدير: وليفخر دهر، وأهل: صفة له بمعنى مستحق، واللام متعلقة بأهل، وجوز ابن الشجري في دهر ثلاثة أوجه، أحدها أن يكون مبتدأ حذف خبره، أي يفتخر بك، وصح الابتداء بالنكرة لأنه قد وصف بأهل، والثاني كونه معطوفاً على فاعل كفى، أي أنهم فخروا بكونه منهم وفخروا بزمانه لنضارة أيامه، وهذا وجه لا حذف فيه، والثالث أن تجره بعد أن ترفع فخراً، على تقدير كونه فاعل كفى والباء متعلقة بفخر، لا زائدة، وحينئذ تجر الدهر بالعطف، وتقدر أهلا خبراً لهو محذوفاً. وزعم المعري أن الصواب نصب دهر بالعطف على ثعلا، أي وكفى دهراً هو أهل لأن أمسيت من أهله أنه أهل لكونك من أهله، ولا يخفى ما فيه من التعسف، وشرحه أنه عطف على المفعول المتقدم، وهو ثعلا، والفاعل المتأخر وهو «أنك منهم» منصوباً ومرفوعاً وهما دهراً وأنّ ومعمولاها وما تتعلق بخبرها، ثم حذف المرفوع المعطوف اكتفاء بدلالة المعنى، وزعم الرّبعي أن النصب بالعطف على اسم أن، وأن «أهل» عطف على خبرها، ولا معنى للبيت على تقديره.

---

۱. الأحزاب (۳۳) الآية ۲٥.

۲. البقرة (۲) الآية ۱۳۷.

والضرورة كقوله:

ألم يأتيك والأنباء تنمي   بما لاقت لبون بني زياد

وقوله:

مهما لي اللّيلة مهما ليه   أودى بنعليّ وسرباليه

وقال ابن الضائع في الأول: إن الباء متعلقة بتنمي، وإن فاعل يأتي مضمر، فالمسألة من باب الإعمال.

و أن يأتيك يقتضى الفاعل و تنمى فيه ضمير عائد على الانباء و يقضى المفعول متنازعاً فيما لاقت فاضمر الفاعل في الأول و اهمل الثاني.

وقال ابن الحاجب في الثاني: الباء معدية كما تقول «ذهب بنعلي» ولم يتعرض لشرح الفاعل، وعلام يعود إذا قدر ضميراً في «أودى»؟ ويصح أن يكون التقدير: أودى هو، أي مود، أي ذهب ذاهب، كما جاء في الحديث «لا يزني الزّاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» أي ولا يشرب هو، أي الشارب؛ إذ ليس المراد ولا يشرب الزّاني.

والثاني: مما تزاد فيه الباء: المفعول، نحو ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[١]، ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[٢]، ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّماءِ﴾[٣]، ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحادٍ﴾[٤]، ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ﴾[٥] أي يمسح السوق مسحاً، ويجوز أن يكون صفة أي مسحاً واقعاً بالسوق وقوله:

---

١. البقرة (٢) الآية ١٩٥.
٢. مريم (١٩) الآية ٢٥.
٣. الحج (٢٢) الآية ١٥.
٤. الحج (٢٢) الآية ٢٥.
٥. ص (٣٨) الآية ٣٣.

نحن بنو ضبّة أصحاب الفلج　　　نضرب بالسّيف ونرجو بالفرج

الشاهد في الثانية، فأما الأولى فللاستعانة، وقوله:

هنّ الحرائر لا ربات أخمرة　　　سود المحاجر لا يقرأن بالسّور

وقيل: ضمن «تلقوا» معنى تفضوا، ويريد معنى «يهم»، ونرجو معنى نطمع، ويقرأن معنى «يرقين ويتبركن»، وأنه يقال «قرأت بالسورة» على هذا المعنى، ولا يقال قرأت بكتابك لفوات معنى التبرك فيه، قاله السهيلي، وقيل: المراد لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة بأيديكم، فحذف المفعول به، والباء للآلة كما في قولك «كتبت بالقلم» أو المراد بسبب أيديكم، كما يقال: لا تفسد أمرك برأيك.

وكثرت زيادتها في مفعول «عرفت» ونحوه، وقلّت في مفعول ما يتعدى إلى اثنين كقوله:

تبلّت فؤادك في المنام خريدة　　　تسقي الضّجيع ببارد بسّام

وقد زيدت في مفعول كفى المتعدية لواحد، ومنه الحديث «كفى بالمرء إثماً أن يحدّث بكلّ ما سمع».

وقوله:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا　　　حبّ النبيّ محمّد إيّانا

وقيل: إنها هي في البيت زائدة في الفاعل، وحبّ: بدل اشتمال على المحل، وقال المتنبي:

كفى بجسمي نحولاً أنّني رجل　　　لو لا مخاطبتي إيّاك لم ترني

والثالث: المبتدأ، وذلك في قولهم «بحسبك درهم» و «خرجت فإذا بزيد» و «كيف بك إذا كان كذا» ومنه عند سيبويه ﴿بِأَيِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[1] وقال أبو الحسن بأيكم متعلق

---

١. القلم (٦٨) الآية ٦.

باستقرار محذوف مخبر به عن المفتون، ثم اختلف: فقيل: المفتون مصدر بمعنى الفتنة، وقيل: الباء ظرفية، أي في أيّ طائفة منكم المفتون.

تنبيه

من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ وهو اسم ليس، بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر كقراءة بعضهم ﴿وَلَيْسَ ٱلبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا﴾[١] بنصب البر، وقوله:

أليس عجيباً بأنّ الفتى　　　يصاب ببعض الّذي في يديه

والرابع: الخبر، وهو ضربان: غير موجب فينقاس نحو «ليس زيد بقائم»، ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَافِلٍ﴾[٢] وقولهم «لا خير بخير بعده النار» إذا لم تحمل على الظرفية، وموجب فيتوقف على السماع، وهو قول الأخفش ومن تابعه، وجعلوا منه قوله تعالى ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾[٣] وقول الحماسي:

فلا تطمع، أبيت اللعن، فيها　　　ومنعكها بشيء يستطاع

والأولى تعليق ﴿بِمِثْلِهَا﴾[٤] باستقرار محذوف هو الخبر، وبشيئ بمنعكها والمعنى ومنعكها بشيء ما يستطاع، وقال ابن مالك في «بحسبك زيد» إن زيداً مبتدأ مؤخر لأنه معرفة وحسب نكرة.

والخامس: الحال المنفي عاملها كقوله:

فما رجعت بخائبة ركاب　　　حكيم بن المسيّب منتهاها

وقوله:

---

١. البقرة (٢) الآية ١٨٩.
٢. البقرة (٢) الآية ٨٥.
٣. يونس (١٠) الآية ٢٧.
٤. يونس (١٠) الآية ٢٧.

كـائن دعـيت إلى بـأساء داهـمة فـما انـبعثت بـمزؤود ولا وكـل

ذكر ذلك ابن مالك، وخالفه أبو حيان، وخرج البيتين على أن التقدير بحاجة خائبة، وبشخص مزؤود أي مذعور، ويريد بالمزؤود نفسه، على حد قولهم «رأيت منه أسداً» وهذا التخريج ظاهر في البيت الأول دون الثاني، لأن صفات الذم إذا نفيت على سبيل المبالغة لم ينتف أصلها؛ ولهذا قيل في ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1]: إن فعّالا ليس للمبالغة بل للنسب كقوله:

وليس بذى رمـح فـيطعننى بـه وليس بذي سـيف وليس بـنبّال

أي وما ربك بذى ظلم ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْئًا﴾[2]؛ ولا يقال لقيت منه أسداً أو بحراً أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة في الوصف بالإقدام أو كرم.

والسادس: التوكيد بالنفس والعين، وجعل منه بعضهم قوله تعالى ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾[3] وفيه نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالنفس أو بالعين أن يؤكد أولا بالمنفصل نحو «قمتم أنتم أنفسكم» ولأن التوكيد هنا ضائع؛ إذ المأمورات بالتربص لا يذهب الوهم إلى أن المأمور غيرهن، بخلاف قولك «زارني الخليفة نفسه» وإنما ذكر الأنفس هنا لزيادة البعث على التربص؛ لإشعاره بما يستنكفن منه من طموح أنفسهن إلى الرجال.

تنبيه

مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ،

---

١. فصلت (٤١) الآية ٤٦.

٢. يونس (١٠) الآية ٤٤.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٢٨.

كما قيل في ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[1]: إن «في» ليست بمعنى على، ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحالّ في الشيء، وإما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم شربن في قوله:

شربن بماء البحر ثمّ ترفّعت — متى لججٍ خضرٍ لهنّ نئج

معنى روين، وأحسن في ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾[2] معنى لطف، وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو مجمل الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذاً، ومذهبهم أقلّ تعسفاً.

باء

مفرده حرف جر است و برای چهارده معنا می‌آید:

۱. الصاق، یعنی چسبیدن چیزی به چیز دیگر. بعضی گفته‌اند: این معنا همراه معانی دیگر هست و هیچ گاه از باء جدا نمی‌شود. لذا سیبویه به همین معنا اکتفا کرده است. الصاق بر دو نوع است:

(الف) الصاق حقیقی؛ مثل: «امسکت بزید»؛ چسبیدم به او و او را نگه داشتم، یا با گرفتن لباس او یا دست او یا جوارح دیگرش.

اگر مفعول «امسکته» بدون باء بیاید و گفته شود: «امسکت زیداً» در توجیه‌اش دو احتمال می‌رود: اول این که او را گرفته باشی به همین نحوی که گفته شد، دوم این که او را از تصرف در امورش منع نموده باشی.

ب) الصاق مجازی؛ مثل: «مررت بزید»؛ از مکانی که زید بود گذشتم. از اخفش نقل شده است که باء را در این جا به معنا **علی** می‌داند. لذا جمله مذکور را به «مررت

---

۱. طه (۲۰) الآیة ۷۱.

۲. یوسف (۱۲) الآیة ۱۰۰.

علی زید» معنا کرده است، به دلیل: ﴿وَ إِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾.

در این آیه به **علی** متعدی شده است. به همین دلیل وی در هر کجا ماده **مَرَرَ** استعمال شود حرف جر را به معنای استعلاء می‌گیرد. بعضی گفته‌اند: اگر مرور از مکان دور یا مکان فوق باشد به معنای استعلا است و اگر از مکان نزدیک و مساوی باشد به معنای الصاق است. بر هر حال هر یک از معانی: استعلا و الصاق، گاهی در معنای حقیقی استعمال می‌شود و آن زمانی است که فعل و شبه فعل به نفس مجرور کشیده شود؛ مثل: «امسکت بزید وصعدت علی السطح». زمانی هم معنای مجازی اراده می‌شود و آن زمانی است که فعل به چیزی که نزدیک مجرور است کشیده شود؛ مانند: «مررت بزید.» در مثال اول **امساك** و **صعود** به نفس زید و سطح (که مجرور هستند) کشیده شده است و در مثال دوم مرور به نفس مجرور نیست بلکه به مکان آن فعل کشیده شده است. قول شاعر: «وبات علی النار الخ»؛ و بیتوته می‌کند بر آتش محلق (نام کسی است) و بخشش در این جا (فعل بات)، به مکان نزدیک به آتش کشیده شده است نه به خود آتش. پس معنای مجازی مراد است. این شعر در مدح محلق است که از قبیله خود دور شده بود. بیت اولش: «تشبّ به مقرورین مصطلیا»؛ آتش برای دو فرد سرما خورده برافروخته شده است. **تشب** مضارع مجهول و **مقرورین**، یعنی کسی که به او سرما رسیده باشد.

در مواردی که هر یک از حرف «باء» و «علی» در تقدیر گرفته می‌شود؛ مثل «مررت» باید همان حرفی را در تقدیر گرفت که اکثراً استعمال فعل با آن حرف است و «مررت» اکثراً با باء استعمال می‌شود. اما مواردی که در مثال‌های ذکر شده، از جمله «ولقد أمّر علی اللئیم یسبّني» وجود دارد الّا این که «مررت به» (به باء متعدی شود) بیشتر است. پس به همین جهت در جایی که باید یکی از این دو مقدر شود، تقدیر گرفتن باء از تقدیر **علی** سزاوارتر است. بنابر همین قاعده جا دارد که در شعر: «تمرّون

الديار ولم تعوجوا» باء در تقدير باشد، اى: «تمرّون بالديار.»

۲. تعديه؛ يعنى به سبب حرف باء فعل لازم متعدى مى‌شود. البته گاهى فعل متعدى با باء مفعول دوم مى‌گيرد و به اين، باء نقل نيز گفته مى‌شود و هم‌رديف همزه باب افعال است كه فاعل را به مفعول تبديل مى‌كند و اكثر فعل لازم را متعدى مى‌كند؛ مثل: (ذهب زيد) كه بايد «ذهبت بزيد» گفته مى‌شود و در آيهٔ: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ...﴾ بعضى «اذهب الله» قرائت كرده‌اند كه با همزه متعدى شده است.

مشهور در ميان نحويين اين است كه در ميان دو نوع متعدى فرقى نيست، ولى مبرد و سهيلى گفته‌اند: اگر متعدى به باء شود مفعول مصاحب براى فاعل مى‌باشد. پس معناى: «ذهبت بزيد» اين است كه مصاحب با زيد حركت كرده است، اما اين قول مردود است، به دليل آيهٔ ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ چون فاعل **الله** است و نمى‌توانند مصاحب با نور برود. اما در آيه ﴿لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ...﴾ ممكن است ضمير فاعل در «ذهب» به برق برگردد، پس دليل بر رد قول مبرد نمى‌شود. كلمه **برق** در آيه قبل ذكر شده است: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ ٱلسَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾. احتمال ديگر اين كه ضمير به **الله** برگردد. البته ممكن است مصاحبه با **الله** مجازى باشد؛ مثل: «انّ الله استوى»، پس بر اين تقدير هم آيه ردى بر كلام مبرد نخواهد بود.

به هر حال تعديه حرف جر با تعديه همزه جمع نمى‌شود و جايز نيست گفته شود: «اقمت بزيد». اگر چنين عبارتى هم باشد بايد باء حمل بر زيادى شود و مثل آيهٔ: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ بضمّ تاء و كسر باء. «تنبِت» از باب افعال است. پس باء در «بالدهن» زايد است و ممكن است كه باء فقط براى مصاحبه باشد. بنابراين «بالدهن» متعلق به فاعل «تنبت» مى‌باشد كه به شجره برمى‌گردد، اى: «تنبت الشجرة مصاحباً بالدهن» گرچه احتمال دارد متعلق به مفعول باشد، اى: «تنبت الثمرة مصاحباً بالدهن». البته وجه اخير احسن است. توجيه سوم در آيه اين كه باب افعال در اين جا لازم استعمال

شده باشد؛ مثل: «قد أفلح» بنابر این باء برای تعدیه خواهد بود مثل قول شاعر:

رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم　　　　قطيناً لهـم حـتّى إذا أنـبت البـقل

دیدم جمعی از ذوی الحاجات را در اطراف خانه‌های ایشان اقامت کننده بودند تا زمانی که روییده شود گیاهان‌شان.

در این شعر **انبت** باب افعال و لازم استعمال شده است اما مـمکن است مـتعدی باشد و ضمیر فاعل به **الله** برگردد **والبقل** مفعول خواهد بود.

مثال جایی که باء فعل متعدی را به مفعول دیگر برساند آیـهٔ: ﴿**دَفْـعُ ٱللّٰـهِ ٱلنّـاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ**﴾ است که مفعول اول **بعض** و مفعول دوم **ببعض** است. در جمله: «**صككت الحجر بالحجر**» مفعول اول الحجر ودوم بالحجر، یعنی زدم سنگی را به سنگ دیگر و در اصل (بدون حرف باء) «دفع بعض الناس بعضاً وصكّ الحجر الحجر» (مفعول اول بدون باء فاعل) بوده است.

۳. استعانه، به معنای یاری جستن به آن چه باء بر او داخل می‌شود. پس بایی کـه داخل بر آلات فعل می‌شود به معنای استعانه است؛ مثل: «کتبت بـالقلم» و «نـجرت بالقدوم» و «مصصت بالمقراض»؛ نوشتم به قلم، نجاری کردم با تیشه و لباس بریدم به وسیله قیچی.

شایان ذکر است که باء استعانه بر غیر آلات هم داخل می‌شود، لذا بعضی گفته‌اند: باء در «بسم الله» به معنای استعانه آمده است، چون هر کاری که اکمل است به واسطه «بسم الله» است.

۴. سببیت؛ یعنی باء می‌فهماند که مدخولش سبب برای فـعل است. از هـمین رو نجم الائمه رضی گفته است: معنای سببیت فرع استعانه است؛ مثل آیه: ﴿**إِنَّـكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ ٱلعِجْلَ**﴾ و ﴿**فَكُـلاًّ أَخَذنا بِذَنْبِهِ**﴾ بر نفس خود ظلم کردید بـه سـبب گوساله و هر کدام را می‌گیریم به سبب گناهش و باء تجردیه نیز از همین قسم است و

باء تجریدیّه آن است که مدخول باء در واقع مشبّه باشد و از او انتزاع گردد مشبّه به جهت مبالغه وجه شبه در مشبّه و با وجود این مدخول باء باید مضاف الیه مصدر فعل باشد که ان مصدر حذف شده باشد نحو «لقیت بزید الاسد» زید مدخول باء است و در واقع مشبه است و از او انتزاع شده است الاسد که اسم مشبه به است بخاطر مبالغه در شجاعت که از او انتزاع می‌گردد. به جهت مبالغه و مدخول باء باید مضاف‌الیه مصدر محذوف باشد؛ نحو «لقیت بزید الاسد» مشبه زید است که مدخول باء است و مصدر مضاف لقاء است و مشبه‌به، الاسد؛ یعنی ملاقات کردم به لقای زید اسد را.

مثال دیگر: «قد سقیت آبالهم بالنار ـ والنار قد تشفي من الأوار» سیراب گردیده شد شتران آنها به آهن داغ شده و منع نگردیدند از آب به واسطه داغ کردنشان و آتش شفا می‌دهد.

در این شعر باء در النار به معنای استعانه است و مراد از نار، داغ کردن شتر است.

در این شعر باء در بالنار برای سببیت آمده است، چون هرگاه به سبب آتش داغی بر شتر گذاشته شود کسی مانع آب خوردن آن نمی‌شود.

۵. مصاحبه؛ یعنی همراهی مجرور با فاعل. برای آن دو نوع علامت ذکر شده است: اول این که به جای باء کلمه **مع** روا باشد. دوم این که حال می‌تواند به جای باء و مجرورش واقع شود؛ مثل: «اهبط بسلام»؛ ای: مصاحبة بسلام و «وقد دخلوا بالکفر»، ای: «مع الکفر». در جمله ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ در باء بحمدك چند قول است و قبل از نقل اقوال لازم است معنی حمد و تسبیح روشن شود گفته‌اند حمد ستایش پروردگار است بر صفات جمیله و تسبیح ستایش خداوند بر سلب صفات سلبیه از خداوند بنابراین چند احتمال ترکیب جمله داده شده است:

۱. باء مصاحبه باشد و چون **الحمد** مصدر و مضاف به مفعول است (و گفته شد که حال می‌تواند جانشین او شود) پس معنا «فسبّحه حامداً» می‌شود، یعنی خدا را از

صفات سلبیه تنزیه کن، در حالی که دیگر صفات را برای او ثابت کنی.

۲. برای استعانه باشد و حمد مضاف به فاعل خواهد بود، یعنی: «فسبّحه بما حمد به نفسه»؛ تسبیح کردن خداوند از طریق حمد باشد، یعنی هر صفتی که به سبب حمد خداوند برای خود ثابت کرده، بندگان برای او ثابت نمایند و آن چه ثابت نکرده از او سلب نمایند.

خلاصه این که تسبیح خداوند که سلب صفات منفی است به کمک حمد او که اثبات صفات جمیله هست حاصل می‌گردد؛ چنان که حمد خدا هم باید سبب تسبیح او باشد و اگر حمد به نظر مردم تسبیح باشد لازم می‌آید که خیلی از صفات خداوند تعطیل شود؛ همان طوری که تسبیح معتزله چنین است.

قابل توجه است که معتزله واشاعره در اصل مبانی اختلافات زیادی در مسائل کلامیه دارند، از جمله صفات ثبوتی و سلبی خداوند است و خلق افعال عباد (که اشاعره بدان معتقد می‌باشند و معتزله آن را از خداوند سلب می‌کنند) از همین مسائل است. مراد مصنّف از تعطیلی بعضی از صفات، همین مسئله است، چون مصنف جزء اشاعره است. هم‌چنین در جمله «سبحانك اللهم وبحمدك» اختلاف است:

الف) آیا جمله، واحد است یا مرکب از دو جمله؟ بعضی گفته‌اند: جمله، واحده است و واو در وسط زاید است. برخی گفته‌اند: دو جمله است و با واو بر هم دیگر عطف شده‌اند، یعنی «أسبّح سبحانك وبحمدك سبحانك» اگر یک جمله باشد تقدیر: «سبّحتك بحمدك سبحاناً» و چون **سبحان** به مفعول اضافه شده، واجب است که فعل «سبّحتك» محذوف باشد.

ب) به هر حال، باء جاره به چه معنا است؟ گفته شده برای مصاحبه است، به همان نحوی که بیان شد؛ اگر دو جمله باشد واو عاطفه می‌باشد و متعلق باء محذوف است، ای: «وبحمدك سبحتك» خطابی گفته است: جمله مورد بحث به دو جمله برمی‌گردد

که عبارت است از: «بمعونتك التی هی نعمة توجب عليّ حمدك سبحتك لا بحولي وقوتي». توضیح کلامش این که «سبحانك» مفعول مطلق برای فعل محذوف (سبّحتك) است و چون مصدر (سبحان) اضافه به مفعول (کاف ضمیر) شده. فعل حذف گردیده است و «اللهم» جمله معترضه «بحمدك» آمده است. معنای «بحمدك» «بمعونتك» است و چون معونه وکمك الهی نعمت است که حمد الهی را بر آن نعمت واجب می‌کند. لذا حمد جانشین معونه شده است، از باب نیابت سبب در جای مسبب. یعنی به سبب کمک تو ای خدا تنزیه می‌کنم تو را نه به حول قوهٔ خودم.

ابن‌شجری در آیه بنی اسرائیل «فتستجیبون بحمده.»

گفته است باء در «بحمده» برای استعانت آمده است؛ مثل «اجبته بالتلبية»؛ جواب دادم او را به استعانه حمد، و منظور از حمد، استعانه الهی است، ای: «فتستجیبون بمعونة الله.»

احتمال دیگر این که در آیه و موارد دیگر باء به معنای مصاحبه آمده است. لذا می‌توانیم حال به جای جار و مجرور بگذاریم و تقدیر. «فتستجیبون معلنین بحمده» می‌باشد و این دو وجه در «فسبّح بحمد ربّك» هم می‌آید. پایان کلام ابن شجری.

۶. ظرفیت، معنای فی را افاده می‌دهد؛ مثل ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ ای: «فی بدر» و در آیه: ﴿نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾ ای: «فی السحر» آیه اول ظرف مکان و آیه دوم ظرف زمان.

۷. بدل؛ مثل قول شاعر:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شنّوا الإغارة فرساناً و ركباناً

ای کاش برای من بدل از آن جماعت قومی بود که حمله می‌کردند غارت دشمن را در حالی که اسب سوار و شتر سوار بودند.

شنّوا فعل ماضی به معنای حمله شدید بر دشمن.

در این شعر باء در **بهم** به معنای بدل آمده است و علامت آن این است که بدل بتواند جانشین او شود و «الإغارة» مفعول لاجله و منصوب است.

۸. مقابله. در این صورت مجرور باء عوض چیز دیگر واقع می‌شود؛ مثل: «اشتریته بألف» و «**کافأت** إحسانه بضعف». کافأت فعل ماضی، **ضِعف** (به کسر ضاد) به معنای دو مقابل. یعنی مکافات دادم احسان او را دو مقابل. در این جمله باء در «بضعف» به معنای بدل است. در مثال: «هذا بذاك» و ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّـةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ باء **بذاك** و **بما** به معنای بدل است.

البته معنای سببیت و بدلیت با هم فرق دارند. برای مثال: هرگاه سبب به وجود آمد مسبب نیز موجود می‌شود و اگر سبب نباشد مسبب هم نیست، به خلاف بدل و مبدّل، چون گاهی بدل از طرف خداوند موجود می‌شود بدون مبدل. بنابر این در آیه ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّـةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ باء به معنای بدل است و نمی‌توانیم باء را سببیّه بیاوریم؛ چنان چه معتزله گفته‌اند، چون بر مبنای آنها اعمال سبب برای **جنة** نمی‌شود و تمام نحویون در حدیث «لن یدخل الجنة أحدکم بعمله» گفته‌اند: باء در «بعمله» برای سبب آمده است، یعنی هیچ یک از شما به سبب عملش داخل بهشت نمی‌شود، چون خداوند گاهی بدون عمل (مجاناً) بنده را به بهشت می‌برد. پس در این حدیث سببیت عمل برای دخول بهشت نفی شده است. پس باید باء در آیه برای مقابله باشد، وگرنه لازم می‌آید که هیچ یک از کسانی که عمل نداشته‌اند به بهشت نروند، حال آن که از میان آنها هم کسانی به دلیل فضل پروردگار، وارد بهشت می‌شوند. بنابراین تعارضی بین حدیث و آیه وجود ندارد، چون باء در هر یک بر چیزی حمل شده است.

۹. **مجاوزه**، همان معنایی که از کلمه **عن** استفاده می‌شود. عده‌ای این معنا را منحصر در مورد سؤال می‌دانند؛ مثل: «فاسئل به خبیراً»، ای: «فاسئل عنه خبیراً» چون ماده «سئل» به **عن** متعدی می‌شود؛ مانند: «یسألون عن أنبائکم» و معنای مجاوزه تجاوز

مسئول از مسئول عنه است. بعضی گفته‌اند: اثبات این معنا برای باء مخصوص مورد سؤال نیست؛ مثل «یسعی نورهم بین أیدیهم وبأیمانهم»؛ گسترش پیدا می‌کند نور آنها بین دستانشان و به طرف آن و آیه: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالْغَمامِ﴾؛ روزی که پاره پاره می‌شود آسمان و از او ابرها به وجود می‌آید.

زمخشری باء در این آیه را به منزله «شققت السنام بالشفرة»؛ (کوهان شتر را با کارد، شق کردم، دانسته است، پس باء به معنای استعانت است. از نظر او غمام علت انشقاق آسمان‌هاست، پس باء برای استعانت می‌باشد؛ نظیر آیه: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالْغَمامِ﴾. در این آیه باء برای استعانه است، چون «سماء» به منزله آلت انفطار قرار گرفته است. اما بصریون در آیه: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾ باء را به معنای سبب می‌دانند و عقیده دارند که در هیچ جا باء به معنای عن نمی‌آید، اما قول آنان بعید است، زیرا بر مبنای آنان معنای «سئلت به خیراً» «سئلت بسببه خیراً» می‌شود که مجرور به باء مسؤل‌عنه است و این مطلب مراد نیست.

۱۰. استعلا، همان معنایی که از علیٰ استفاده می‌شود. توضیح معنای استعلا بیان خواهد شد. آیهٔ: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ﴾؛ از اهل کتاب کسانی هستند که اگر آنها را امین قرار دهی امانت تو را بر قنطار (پوست گاو پر از طلا) ادا می‌کند. در این آیه باء در «بقنطار» به معنای علی آمده است، همان طوری که در آیهٔ: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلّا كَما أَمِنْتُكُمْ عَلىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ فعل **امن** با **علی** متعدی شده است. در مثال: ﴿وَإِذا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغامَزُونَ﴾؛ زمانی که مرور می‌کردند بر آنها با چشمک زدن عیب جویی می‌کردند، باء در «بهم» به معنای **علی** آمده است، همان طوری که در آیه: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ﴾ متعدی به **علی** شده است.

البته این توجیه منافات دارد با توجیه گذشته مصنّف که گفت: ماده مرور با هر یک از **باء** و **علی** متعدی می‌شود و اغلب به باء متعدی می‌شود و معنای الصاق از آن مراد

است، نه استعلاء. و در قول شاعر: «أربٌ یبول الثعلبان برأسه»؛ آیا خداست آن که روباهان بر سرش بول می‌کنند، باء «برأسه» به معنای **علی** آمده است، به دلیل بیت دوم: «لقد ذلّت من بالت علیه الثعالب».

در این بیت **بالت** به **علی** متعدی شده است. در نسخه دیگر: «لقد هان من بالت علیه الثعالب» است.

۱۱. تبعیض، یعنی باء جارّه دلالت می‌کند بر این که مراد از مدخولش بعضی از اجزاء و یا افراد اراده شده است؛ مثل: ﴿**عَيْناً يَشْرَبُ بِها عِبادُ اَللّٰهِ**﴾ ای: «من بعضها». بنابراین می‌توانیم کلمه بعض را به جای آن استعمال کنیم. این معنا را اصمعی، فارسی، ابن مالک و قتیبی (به ضم قاف و فتح تاء و بعدش باء) و بنابر قول بعضی از کوفیون اثبات کرده‌اند وقول شاعر:

شربن بماء البحر ثمّ ترفّعت   متی لجج خضر لهنّ نئیج

آشامیدند ابرها بعضی از آب‌های دریا را پس بالا رفتند.

باء در بماء برای تبعیض آمده است. شاعر دیگر گفته است: «شرب النّزیف ببرد ماء الحشرج»؛ آشامیدم آشامیدن شخص تشنه، بعضی از آب‌های سرد کوزه را.

در این شعر باء در «ببرد» برای تبعیض آمده است. بعضی گفته‌اند: باء در آیه ﴿**وَاَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾ از همین نوع است، ای: «بعض رؤوسکم» اما ظاهر این که باء در آیه به معنای الصاق است. در عبارت: «إنّ الباء في هنّ الخ» ضمیر **هنّ** به دو آیه و دو بیت (که محل استشهاد است) برمی‌گردد. عده‌ای گفته‌اند: باء در آیه وضوء به معنای استعانه است و این که در آیه کلمه‌ای حذف شده است، تقدیر: «فامسحو بالماء رؤوسکم» چون ماسح «ماء» است ولی کلام مغلوب شده و باء بر ممسوح (رأس) داخل گردیده است، در صورتی که در اصل بر ماء (ماسح) داخل بوده است.

در جملهٔ «الی المزال عنه الخ» مراد از «مزال عنه» ممسوح است و منظور از «مزیل»

ماسح می‌باشد. فعل «مسح» بدون حرف جر متعدی به ممسوح می‌شود و به مفعول دوم (ماسح) به سبب حرف جر متعدی می‌شود، پس تقدیر در آیه: «فامسحوا رؤوسکم بالماء» بوده است؛ نظیر قول شاعر:

كنواح ريش حمامة نجدّية ومسحت باللّثتين عصف الإثمد

دو لب محبوبه مثل دو پر کبوتر نجدیّه است و مسح کرده است به دو لثه خود سنگ سرمه‌دار را.

در این شعر باء بر «لثتین» داخل شده است و چون لثه‌های او سبزه رنگ بوده است به چیزی تشبیه شده است که سنگ نرم شده سرمه به او مالیده شده باشد. «عصف الإثمد» همان سنگ سرمه است که نرم شده باشد و باء باید بر «عصف» داخل می‌شد، منتها قلب شده و داخل بر «لثتین» داخل شده است، زیرا «مزیل» عصف است و مزیل عنه «لثتین» گروهی در شعر ابی ذویب که گذشت «شربن بماء البحر الخ» گفته‌اند: در «شربن» معنای «روین» نهفته شده است، [چون شربن به معنای آشامیدند و روین به معنای سیراب شدند می‌باشد] و در این صورت باء در «بماء» به معنای من نخواهد بود چون فعل «روی» به باءِ متعدی می‌شود پس باء به معنای سببیت می‌باشد. همین توجیه در آیهٔ: ﴿يَشْرَبُ بِها عِبادُ اَللّٰهِ﴾ هم صحیح است. زمخشری توجیه دیگری دارد که باء در «یشرب بها» به معنای مصاحبه است و معنای «یشرب بها الخمر» مثل قول تو است که می‌گویی: «شربت الماء بالعسل» ای: «مع العسل.»

۱۲. قسم؛ مثل بالله و «بكَ» أي: «اقسم بالله» و «اقسم بك» وباء اصل در حروف قسم است ولذا دارای سه امتیاز است:

یکم. فعل قسم با او ذکر می‌شود؛ مثل: «اقسم بالله.»

دوم. بر سر ضمیر داخل می‌شود؛ مانند: «بك لأفعلنّ».

سوم. جوابش جمله انشاء طلبیه می‌آید. این نوع قسم را قسم استعطافی می‌گویند؛ نظیر: «بالله هل قام زید»؛ قسم می‌دهم تو را به خدا که آیا زید ایستاده است؟ و استفهام

انشاءطلبی است و این خصوصیات در غیر باء قسم نمی‌آید.

۱۳. غایة، همان معنایی است که **الی** افاده می‌دهد و **الی** می‌تواند جانشین باءِ شود؛ مثل: «وقد أحسن بي ربّي» أي: «إليّ ربّي»، چون فعل «أحسن» با **الی** متعدی می‌شود. پس باء باید معنای **الی** را افاده دهد. برخی گفته‌اند: در این مثال و موارد شبیه به آن معنای «لطفاً» در «أحسن» تضمین شده است و لطف به باء متعدی می‌شود؛ در این صورت باء در مثال فوق به معنای الصاق خواهد بود: «الصق لطفه بی.»

۱۴. تأکید، این در صورتی است که زاید واقع شود. افاده تأکید به این جهت است که «زیادة اللفظ علی المعنی یفید التأکید». در شش جا باء زاید واقع می‌شود:

الف) دخولش بر فاعل و این سه نوع است: واجب، غالب و ضررورت. اما واجب در فاعل افعال تعجب است، مثل: «أحسن بزید» بنابر قول جمهور در اصل «أحسن زید» بوده است که به معنای «صار زید ذا حسن» است پس جمله مذکور (خبریّه) به صیغه فعل امر تغییر کرده است و به صورت جمله انشائیه درآمده است. باء زاید برای اصلاح لفظ جمله، بر آن داخل شده است. پس لفظاً فعل امر است و معنا بر ماضی دلالت می‌کند. مراد از اصلاح لفظ این است که در اصل فعل ماضی بوده پس سبب عروض سکون در آخرش، فتحه ماضی حذف شد و مناسب بود که فاعلش مرفوع باشد، لذا باء زاید داخل شد تا مجرورش کند.

اگر گفته شود که لفظاً و معناً امر است و ضمیر فاعل در او مستتر است و باء که بر زید داخل شد، تعدیه است، مثل «امرر بزید» که زید مفعول **امرار** است و تقدیر: «أحسن یا مخاطب بزید»؛ او را به حسن توصیف کن. مثال نوع دوم. ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ اغلب فاعل **کفی** مجرور به باء زاید است.

ولی زجاج گفته است: باء زاید نیست، زیرا معنای «اکتفی» در کفی لحاظ شده است و چون «اکتفی» لازم می‌باشد و به باء متعدی می‌شود، پس باء بر مفعول داخل شده و

فعل لازم را متعدی کرده است، اما در «کفی» مستتر است: «اکتف بالله». این توجیه با این جمله تأیید می‌شود: «اتّقی الله امرؤ فعل خیراً یثب علیه» در این جمله «اتقی الله» فعل ماضی به معنای امر غایب است، ای: «یتّق الله ولیفعل خیراً» دلیل این تقدیر این است که «یثاب» فعل مضارع بعدش مجزوم شده است (یثب) و اگر فعل ماضی در معنای خبر باقی باشد دلیلی برای جزم «یثب» پیدا نمی‌شود. معنای جمله: «باید از گناه پرهیز کند و باید عمل خیر انجام دهد تا ثواب به دست او رسد» و در جمله «کفی بهند» توجیه زجاج لازم می‌باشد، زیرا اگر فعل ماضی بر اصل خود باقی بماند و هند «فاعل» باشد باید در فعل، تاء تأنیث بیاورند. بنابراین هند مفعول و فاعل غیر مستتر است و اگر گفته شود: فعل ماضی در صورتی که با فاعل مؤنث فاصله داشته باشد می‌توانیم بدون تاء بیاوریم و در این مثال باء فاصله شده است، ولی در جواب گفته می‌شود: وجود فاصله بین آن دو جواز ترک تاء را در فعل ثابت می‌کند، اما در مثال مذکور ترک آن واجب است. لذا دیده نشده است «کفی بهند» و دلیل بر جواز، نه وجوب آید ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ﴾ بین فعل «تسقط» و فاعلش «ورقه» من فاصله شده و فعل با علامت مؤنث آمده است و ممکن نیست «کفی بهند» مثل «أحسن بهند» قیاس شود همان‌طوری که در مثال دوم فعل «أحسن» بدون تاء آمده است و گفته می‌شود «کفی بهند»، زیرا «أحسن» صیغه تعجب است و صیغه تعجب لفظاً فعل امر است اگر چه در معنا فعل ماضی باشد و تاء تأنیث در فعل امر نمی‌آید.

قابل توجه است که صیغه تعجب در لفظ هم، فعل ماضی است بنابر قول آنهایی که «بهند» را فاعل می‌دانند. ابن سرّاج گفته است: در مثال «کفی بهند» فاعل ضمیر مستتر است که به اکتفا برمی‌گردد، اما این قول متوقف بر این است که جار مجرور بتواند متعلق به ضمیر مصدر باشد، چون لازمه قول او ابن است که «بهند» متعلق به ضمیر مستتر باشد که به مصدر برمی‌گردد، چنان چه فارسی و رمانی این را جایز می‌دانند. لذا

اجازه می‌دهند که گفته شود. «مروري بزيد حسن وهو بعمرو قبيح» در این جمله «بعمرو متعلق» به **هو** است که به مصدر مروری برمی‌گردد. کوفیون هم تعلق جار و مجرور را به ضمیر مصدر جایز می‌دانند و اما جمهور بصریون از عمل کردن مصدر در ظرف منع کرده‌اند. بنابراین فاعل «کفی» نمی‌تواند ضمیر مصدر باشد، چون جار و مجرور نمی‌تواند به او تعلق گیرد. آن چه گفته شد مواردی بود که فاعل با حرف باء جاره آمده بود، اما در مواردی هم فاعل «کفی» بدون حرف جر آمده است؛ مثل قول سحیم است: «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً»؛ کافی است پیری و اسلام برای مرد در نهی از افعال بد. در این شعر فاعل کفی «الشيب» است که بدون باء آمده است، زیرا کفی در این جا به معنای «اكتف» استعمال نشده است، چون بنابر قول مختار در هرجا فاعل حرف جر دارد «کفی» به معنای «اكتف» است، همان طور که زجاج گفته است بلکه «کفی» در اینجا به معنای «أجزأ» و «أغنى» است.

البته «کفی» به چند معنا آمده است: ۱. حسب، مثل آیهٔ ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ ۲. به معنای «أجزأ» و «أغنى» که در این صورت با یک مفعول متعدی می‌شود؛ مانند: «قليل منك...»؛ چیز کم از تو مرا بی نیاز می‌کند، اما چیز کم از تو به او قلیل گفته نمی‌شود. در این شعر «يكفيني» به یک مفعول متعدی شده است. ۳. به معنای «وقى» که در این صورت به دو مفعول متعدی می‌شود؛ نظیر: ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ در این آیه مفعول «کفی» مؤمنین و مفعول دوم آن «القتال» است؛ یعنی نگه داشت خدا مؤمنین را به قتال. آیه ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ در این جا مفعول «اول» و مفعول دوم، ضمیر **هم** و **الله** فاصل است و در معنای دوم و سوم باء زاید بر فاعل داخل نمی‌شود و قول متنبّی:

كفى ثعلاً فخراً بأنّك منهم ودهر لأن أمسيت من أهله أهل

کافی است طایفه ثعل را برای فخر کردن که تو از آنها هستی.

در این شعر فاعل «کفی» جمله «بانّك» است که باء زاید داخل شده است، در حالی

که «کفی» به معنای «أغنی» می‌باشد و این نقصی در فعل متنبّی است و ندیدم کسی را که بر او اعتراض کرده باشد. عدم اعتراض هم یا از جهت غفلت از شرایط است، یا این که این مورد را از ضرورت می‌پنداشتند، همان طوری که خواهیم گفت، یا این که فاعل «کفی» را در تقدیر گرفته‌اند، ای: «کفی فخراً ثعلاً» و ثعل (نام طایفه ممدوح شاعر) بطنی از قبیله طی است و باید غیر منصرف باشد، چون یک سبب آن عدول است که در اصل ثاعل بوده است؛ مثل عمر که عامر بوده است. سبب دوم علمیت، آن این است که نام قبیله‌ای است. کلمه **دهر** در نزد ابن جنی مرفوع است بنابر این که فاعل فعل مقدر باشد: «لیفخر دهراً» و اهل، صفت برای دهر است به معنای مستحق می‌باشد و لام در «**لان** أمسیت» جاره است و متعلق به اهل. ابن شجری در مورد **دهر** سه وجه دانسته است:

الف) این که مبتدا باشد و خبرش یفتخر بك محذوف. در این جا ابتدا به نکره صحیح است، چون با اهل صفت آورده شده است.

ب) این که مرفوع باشد و عطف بر فاعل «کفی بانّك» چون خودش لفظاً مجرور است. بنابراین معنا این است: «لأنّهم فخروا بکونه منهم وفخروا بزمانه لنضارة أیّامه»؛ یعنی همانا آنها فخر می‌کردند به این که ممدوح از آنهاست و فخر می‌کردند به دوران زمان ممدوح به خاطر خوش‌حالی آن دوران. در این وجه چیزی حذف نشده است.

ج) این که مجرور باشد بعد از این که فخراً را مرفوع بخوانیم، بنابر این که فخر فاعل «کفی» باشد. در این هنگام باء متعلق به فخر می‌شود و مجرور بودن به دلیل این است که عطف بر مجرور «بأنّك» است پس باید **اهل** خبر برای مبتداء محذوف باشد: «ای هو أهل» بنابر این وجه، معنای شعر: «کفاهم الفخر بکونك منهم وبدهر هو أهل لذلك» خواهد بود. وابوالعلی معری گفته است: قول صواب نصب **دهر** است، بنابر این که عطف بر ثعلاً باشد که مفعول کفی است، ای: «کفی ثعلاً و دهراً وکفی الدهر أنّه

أهل لکونك من أهله» پس دو چیز به وجود ممدوح افتخار کـردهانـد: یکـی دهـر و دیگری ثعلاً. ولی در وجه ابوالعلی معری زحمت بی‌فایده وجود دارد.

توضیح مطلب این که بنابر قول او باید دو اسمی که بـنابر فـاعلیت و مـفعولیت، مرفوع و منصوبْ هستند بر دو اسم دیگری عطف شوند که مثل آنها باشند که عبارت است از «ثعلاً» و جمله «بانك». اما دو اسم معطوف «دهراً» که بر «ثعلاً» و جمله «اهل لکونك منهم» باشد که محذوف است چون معنا بر او دلالت می‌کند و عمده علت این که حذف فاعل، لازم می‌آید چون معطوف در حقیقت فاعل فـعل مـحذوف است و اکثر نحویون حذف فاعل را جایز نمی‌دانند. علی بن عیسی ربعی شیرازی گفته است: نصب دهراً به سبب عطف بر اسم أنّ (ك) است. در این صورت «أهل» عطف بر خبر **انّ** است و معنای شعر براساس این تقدیر: «کفی ثـعلاً فـخراً أنّك مـنهم وأنّ دهـراً أهـل لکونك من أهله» می‌باشد و از این توجیه معنای صحیحی بـه دست نـمی‌آید، پـایان بحث.

آن جایی که باء زاید در فاعل، برای ضرورت می‌آید قول شاعر قیس بن زهیر:

ألم یــأتیك والأنــباء تــنمي   بــما لاقت لبـون بـني زیـاد

آیا نیامده است تو را (و حال آن که اخبار شایع می‌شود) آن چنان چیزی که به شتران شیرده بنی‌زیاد رسیده است.

در این شعر باء زایده از باب ضرورت بر «مالاقت» که فاعل «یأتیك» هست داخل شده است. شاعر دیگر گفته است:

مهما لي اللّیلة مهما لیـه   أودی بــنعليّ وســربالیه

چه زمان برای من است در این شب، چه زمان برای من است که مفقود شده است دو نعل من و شلوار من.

در این شعر باء زایده بر «نعليّ» از باب ضرورت شعر داخل شده است. ابن ضایع

در شعر قیس بن زهیر گفته است: باء زاید نیست و «بما لاقت» متعلق به «تنمي» است و برای تعدیه آمده است در این صورت مسئله از باب تنازع می‌شود، زیرا دو فعل «ألم یأنك» و «تنهیٰ» در جمله «مالاقت» نزاع دارند، فعل اول احتیاج به فاعل دارد و فعل دوم نیاز به مفعول دارد، پس برای فعل ضمیر فاعل در تقدیر می‌گیریم که به ابناء برگردد و جمله «مالاقت» را مفعول «تنمي» قرار می‌دهیم که با باء متعدی شده است.

ابن حاجب در شعر دوم گفته است که باء «بنعليّ» برای تعدیه است، چون «أودی» فعل ماضی به معنای «فَقَدَ» در او معنای «ذهب لحاظ» شده است و «ذهب» به باء متعدی می‌شود و فاعل «أودی» ضمیر است، اما ابن حاجب در باره فاعل «أودی» و این که اگر ضمیر باشد به کجا برمی‌گردد، چیزی نگفته است و امکان دارد که براساس توجیه او ضمیر فاعل به اسم فاعل «أودی» (مودي) برگردد. تقدیر: «ذهب ذاهب به نعليّ» همان طور که در حدیث: «لا یزني الزّاني حین یزني وهو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربها وهو مؤمن» ضمیر فاعل در «یشرب» به اسم فاعل «شارب» برمی‌گردد.

موضع دوم که باء زاید واقع می‌شود، مفعول‌به است، مثل: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾؛ دست‌های خود را به هلاکت نیندازید. در آیه باء در مفعول «لاتلقوا» زاید است و در آیهٔ: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ «جذ» مفعول «هزّی» «فعل امر» است و باء زاید است و در آیه: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّماءِ﴾ باء زاید است. در «ومن یرد فیه بالحاد» نیز باء «بالحاد» زاید است. در آیه ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ﴾.«مسحاً» مفعول مطلق و «بالسوق» مفعول‌معه و باء زاید است. «طفق» به معنای جعل است تقدیر: «لفظاً یمسح مسحاً» و مسح به معنای قطع است، ای: «فجعل یقطع قطعاً بالسوق» سوق جمع سیاق به معنای «ساق إبل» می‌باشد و ممکن است «بالسوق» صفت برای مسحاً باشد ای «قطعاً واقعاً بالسوق»، قطعی که واقع بر ساق‌ها است. براساس این

تقدیر باء زاید نیست بلکه به معنای الصاق است و قول شاعر:

نحن بنو ضبّة أصحاب الفلج　　　نضرب بالسّيف ونرجو بالفرج

ما بنوضبّه هستیم اصحاب پیرزنی و می‌زنیم با شمشیر و امید فرج داریم.

در این شعر باءْ «بالفرج» زاید است. شاعر دیگر گفته است:

هنّ الحرائر لا ربات أخمرة　　　سود المحاجر لا يقرأن بالسّور

آنها زنان باشرافتند، نه دختران چارقد سیا و نقاب دار که سوره‌های قرآن را نمی‌خوانند.

در این شعر باء «بالسور» مفعول «لا یقرأن» و زاید می‌باشد. کسانی که باء زاید را در بعضی از مثال‌های فوق قبول ندارند، به همین موارد توجیه کرده‌اند، لذا در آیه اول گفته‌اند: در فعل «ولا تلقوا» معنای «ما ولا نقضوا» لحاظ شده است و «نقضوا» به باء متعدی می‌شود؛ چنان که گفته می‌شود: «أفضى بيده إلى الأرض» آن هم در زمانی که دست خود را به زمین رساند. در آیه «فمن یرد بالحاد» در «یرید» معنای «یهمّ» تضمین شده است به معنای «یقصدوهمّ» به باء متعدی می‌شود. اما آیه ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ﴾ وآیهٔ «فلیمدد» برحال خود باقی گذاشته‌اند، چون جمهور نحویون، باء را در او زاید می‌داند و در شعر اول «تطمع» در نرجو که معنایشان به هم نزدیک است، تضمین کرده‌اند و «تطمع» به باء متعدی می‌شود، ای: «تطمع بالفرج» و در شعر دوم معنای «یرقین» مأخوذ از «رقی» به معنای بلندی و یا معنای «یتبرّکن» مأخوذ از «برکت» را در «یقرأن» لحاظ کرده‌اند که این دو فعل به باء متعدی می‌شوند، یعنی ترقی و تبرک نمی‌جویند به سوره‌های قرآن. البته این توجیه مطابق با ذوق سلیم نیست، زیرا در مثل قرآن بالکتاب جایز نیست گفته شود: «تبرّکن بالکتاب.» این نکته را سهیلی گفته است و در آیه اول ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ توجیه دیگری هم گفته شده است که مفعول محذوف است، ای: «لا تلقوا انفسکم الی التهلکة بایدیکم». پس مفعول حذف شده است و باء بر فعل ﴿بِأَيْدِيكُمْ﴾ داخل گردیده است. بنابراین باء در آیه معنا استعانه را افاده می‌دهد؛ مثل

«نجرت بالقدوم» پس آیه افاده می‌دهد که سبب هلاکت دست‌های شما است؛ چنان چه گفته می‌شود: «لاتفسد أمرك برأيك»؛ سبب فساد امر رأی تو است (پایان بحث توجیهات).

باید توجه داشت که باء در مفعول «عرفت» و مانند آن به طور فراوان زاید واقع می‌شود. در مفعول افعالی که به دو مفعول متعدی می‌شوند نیز کمتر واقع می‌شود؛ مانند قول شاعر:

تبلّت فؤادك في المنام خزيدة   تسقي الضّجيع ببارد بسّام

فاسد می‌کند در خواب قلب تو را دختر زیبایی که هم‌خواب خود را سیراب می‌کند به آب دهانی که از دندان‌های اوست و برد است و او صاحب تبسم است.

«تبلّت» مأخوذ از **بلّت** به معنای «فسدت»، خزیده بر وزن شریفه به معنای زن زیبارو، «ضجیع» به معنای هم‌خواب، «بسّام، کثیر التبسّم» است.

در این شعر، باء در مفعول دوم تسقی (ببارد) زاید است. هم‌چنین در مفعول «کفی» که به معنای «أغنی» است و با یک مفعول متعدی می‌شود، باء زاید داخل می‌شود، مثل: «وكفى بالمرء كذباً الخ».

کفایت می‌کند مرد را برای دروغ گفتن که هر چه می‌شنود برای دیگران بازگو کند.

«مرء» مفعول و «أن يحدّث» فاعلش می‌باشد. مثال دیگر قول حسان بن ثابت:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا   حبّ النبيّ محمد إيّانا

مستغنی هستیم از جهت فضل دوستی محمدﷺ ما را.

من موصوله و «غیرنا» صفت او است، **ایّانا** ضمیر مفعول، **نا** مفعول، باء زایده که بر آن داخل شده است. گفته شده **بنا** فاعل است و «حب النبی بدل» اشتمال آن و چون **نا** محلاً مرفوع است، **حب** تابع بر محلش بوده و مرفوع است.

متنبی گفته است:

كفى بجسمي نحولاً أنّني رجل لو لا مخاطبتي إيّاك لم ترني

جسم من از حیث لاغری بی‌نیاز است، این که مردی هستم که اگر تو را مخاطب قرار ندهم مرا نمی‌بینی.

نحولاً (به ضم نون و حاء)، به معنای لاغری است.

در این شعر باء زائده بر مفعول «جسمي» داخل شده است.

موضع سوم که باء زاید واقع می‌شود، مبتداست در مثل «بحسبك درهم» بنابر این که «بحسبك» مبتدا باشد و «درهم» خبرش. نیز در مثال: «خرجت فإذا بزيد» مبتدا بعد از اذا فجائیه مدخول باء زاید و خبرش محذوف است، ای: «موجود» و عبارت «وكيف بك اذا كان» کاف خطاب، مبتدا و باء زاید است و تقدیر: «کیف انت» است و «كذا» کنایه از فعلی است که در آینده واقع می‌شود. در نزد سیبویه در آیه: ﴿بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾.

باء زاید است که بر «ایّ» (مبتدا) داخل شده است. ابوالحسن اخفش گفته است: باء «بأيكم» زاید نیست، بلکه متعلق به استقرار است که محذوف می‌باشد و خبر «مفتون» است. درباره «مفتون» اختلاف است: بعضی گفته‌اند: مصدر و به معنای فتنه است و تقدیر: «بايكم الفتنة مستقرّ» عده‌ای گفته‌اند: به معنای اسم مفعول است و باء «بايّكم» ظرفیت است و تقدیر: «فستبصرون ويبصرون في»، ای: «طايفة منكم المفتون.»

تنبیه

از جمله مواردی که به طور شاذ باء زاید واقع می‌شود اسمی است که در اصل مبتدا بوده و اسم لیس قرار گرفته است، مشروط به این که در موضع خبر لیس قرار گیرد، یعنی خبر مقدم بر اسم باشد؛ مثل آیهٔ ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ﴾ بنابر قرائت نصب «برّ» جمله «ان تولوا» اسم لیس می‌شود و باء زاید بر آن داخل شده است و حذف گردید و خبرش مقدم بر اسمش می‌باشد و در قول شاعر:

أليس عجيباً بأنّ الفتى　　يصاب ببعض الّذي في يديه

آیا نیست عجب این که جوان‌مرد مصیبت زده شود به بعضی چیزهایی که در دست او هست.

در این شعر «بانّ الفتی» اسم لیس است و باء زاید بر آن داخل شده است.

موضع چهارم که باء زاید واقع می‌شود، خبر است و خود بر دو قسم است:

قسم اول: خبری که در جمله نفی باشد. زاید واقع شدن باء در این گونه موارد بسیار است؛ مثل: «لیس زید بقائم» و آیهٔ ﴿وَما اللّٰهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ﴾ و قول عرب‌ها: «لاخیر بخیر بعده النار» بنابراین که لا نفی جنس باشد و «خیر» اسمش و «بخیر» خبرش، باء زاید است. اما اگر باء حمل بر ظرفیت شود خبر لا محذوف خواهد بود، ای: «لاخیر موجود فی خیر بعده النار» در این صورت از مورد بحث خارج خواهد بود.

قسم دوم: خبر جمله موجبه و زاید بودن باء در این خبر، سماعی است، نه قیاسی، البته بنابر قول اخفش و تابعین او، مثل آیه: ﴿جَزاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِها﴾ باء زاید است و قول شاعر:

فلا تطمع، أبيت اللعن، فيها　　ومنعكها بشيء يستطاع

پس طمع نکن و حال آن که تو آن اسب را به چیزی منع کرده‌ای که مقدور است.

«فلا تطمع» فعل نهی، خطاب به بعضی از ملوک است که اسبی از او مطالبه کرده بود باء بشيء زاید است ولکن. بهتر است که در مثال اول باء «بمثلها» متعلق به استقرار محذوف باشد تا زاید واقع نشود و تقدیر: «جزاء سیئة استقر بمثلها» می‌باشد که خبر همان استقر محذوف است و در قول شاعر «بشیء» متعلق باشد به «یمنعکها» و تقدیر: «و منعکها بشیء ما ستطاع ابن مالک گفته است: در جمله «بحسبك زید» زید مبتدای مؤخر است، چون معرفه است و «حسبك» نکره پس اسم معرفه باید مبتدا باشد و باء زاید بر خبر داخل شده است.

موضوع پنجم زیادی باء در حالی است که عاملش منفی باشد مثل شعر:

فما رجعت بخائبة رکاب   حکیم بن المسیّب منتهاها

پس برنگشتند در حالی که نا امید باشند شتر سواران حکیم.

ما نافیه است و **خائبه** اسم فاعل خیبه، به معنای ناامیدی، ناامیدی «رکاب» جمع راکب یعنی پس برنگشته در حالی که ناامید باشند شترسواران. حکیم ابن مسیّب از مقصدشان در این شعر کلمه **خائبه** حال است که باء زایده بر او داخل شده است و قول شاعر دیگر:

کائن دعیت إلی بأساء داهمة   فما انبعثت بمزؤود ولا وکل

چه بسیار اوقاتی که خوانده شدم به سوی گرفتاری که ناگهان وارد شد، پس شتاب نکردم در حالی که ترسیده شده باشم و امر خود را به دیگری واگذارم.

کائن به معنای **کایّن** تخفیف داده شده و به جای باء همزه آمده است و لغت مخصوصی در **کایّن** است و **البأساء** به معنای شدت گرفتاری، مزؤود یعنی ترسیده شده، و **کل** به معنای کسی که امر خود را به دیگری واگذاشته است.

در این شعر مزؤود حال برای فعل منفی است و باء زایده بر آن داخل شده است.

ابن مالک در این دو مورد باء را زاید می‌داند، اما ابوحیان باء را زاید نمی‌داند و دو بیت مذکور را توجیه نموده است. در شعر اول حاجت را در تقدیر گرفته است، ای: «فما رجعت بحاجة» پس باء برای الصاق یا مصاحبه است. البته بر این تقدیر موصوف (حاجة) بدون دلیل حذف شده است. اما در بیت دوم گفته است که تقدیر می‌شود به شخص مزؤود که به معنای مزئور است و مراد از شخص مزئور، نفس متکلم است، بنابر قاعده: «رأیت منه أسداً». پس برای سببیت می‌آید که معنای تجرید را افاده می‌دهد و توضیحش در معانی باء گذشت. توجیه ابی‌حیان در شعر اول صحیح است و در شعر دوم اشکال دارد، چون صفت منفی اگر در غالب مبالغه باشد نفی فقط به مبالغه بودنش می‌خورد مثلاً اگر گفته شود «زید لیس بظلام» آن چه نفی می‌شود ظلام

بودن او است، ولی اصل ظلم نفی نمی‌شود. لذا در آیهٔ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ گفته شده است که صیغه مبالغه (ظلام) به معنای اسم فاعل (ظالم) است تا نفی اصل ظلم بشود، نه نفی مبالغه آن. اما صیغه مبالغه در آیه دلالت بر نسبت می‌کند، مثل قول شاعر:

وليس بذي رمح فيطعنني به وليس بذي سيف وليس بنبّال

او صاحب شمشیر و صاحب نیزه نیست.

صیغه مبالغه (نبّال) فقط برای نسبت آمده است.

بنابراین اگر در بیت: «فما انبعثت بمزؤود» باء برای سببیت باشد و معنای برگشت، معنای تجرید داشته باشد که مبالغه در صفت است، نفی هم به همان مبالغه تعلق می‌گیرد، نه به اصل صفت و جمله: «لقيت منه اسداً وبحراً» و مانند آن (مبالغه در صفت) است، من از او فقط شیر دیدم، یعنی شجاعت. این جمله در جایی گفته می‌شود که مبالغه در اثبات صفت باشد نه نفی آن.

موضع ششم که باء زاید می‌آید در الفاظی است که برای تأکید آورده می‌شوند، مثل نفس «عین» مانند «جاء زيد بنفسه» و آیهٔ: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ باء زاید است، چون بدون باء معنای صحیح است و «بانفسهنّ» تأکید برای ضمیر فاعل «يتربصن» می‌باشد. البته بنابر قول بعضی، اما در این اشکال هست؛ زیرا اگر ضمیر متصل مرفوع (نون جمع مؤنث) به **نفس** و **عین** تأکید شود باید به ضمیر منفصل تأکید نماید سپس با نفس و عین تأکید شود؛ مانند: «قمتم أنتم أنفسكم» و اگر در آیه «بانفسهن» تأکید بود باید به هنّ تأکید می‌شد ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾. پس در این جا برای تأکید نیست و باید باء به معنای الصاق باشد، چون تأکید در مقام بی‌فایده است و تأکید به نفس در جایی آورده می‌شود که ذهن مخاطب متوجه غیر فاعل حقیقی باشد و به واسطه تأکید آن ذهنیت برطرف شود؛ مثل: «جائني الخليفة» که مخاطب احتمال آمدن کسی را از طرف او می‌دهد و برای رفع این احتمال گفته می‌شود: «بنفسه». در مطلقات این احتمال داده

نمی‌شود، پس ذکر «بانفسهن» باید برای فایده دیگری باشد و آن این که چون نفس زن تمایل به مرد دارد ممکن است از امر خدا سرکشی نماید. بنابراین برای تأکید و تثبیت امر الهی «بانفسهن» آورده شده است.

تنبیه

مذهب بصریون این است که بعضی از حروف جر نایب برخی دیگر نمی‌شود، مگر این که استعمالش شنیده شده باشد، همان طوری که حروف نصب و جزم قیاساً در جای هم‌دیگر استعمال نمی‌شود. ظاهر این کلام این است که استعمال حروف در معانی خود بر طریق حقیقت است و در غیر آنها بر طریق مجاز، چنان چه بعضی صریحاً گفته‌اند: ظرفیت مخصوص **فی** است و اگر حرف دیگری به جای آن استعمال شود مجاز خواهد بود. برای فرار از مجاز هم در مواردی که به ذهن می‌رسد توجیهاتی در نظر گرفته‌اند:

اول این که اگر ممکن باشد طریق استعاره را در آن به کار گیرند، یعنی اسمی را تشبیه به اسم دیگر نمایند و مشبه به حذف شود و مشبه در جای آن استعمال گردد؛ مانند: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ در این آیه شاخه‌های درخت تشبیه به مکان شده است و مکان را حذف نموده و به جای مشبه به مشبه (جذوع نخل) به کار گرفته شده است. لذا **فی** که مخصوص مکان است در آن استعمال گردیده است پس جذوع به منزله مکان است که شخص به دارکشیده در آن تمکن یافته و شبیه کسی شده است که در آن مکان وجود دارد.

دوم این که معنای فعل مناسب آن حرف را در فعل مذکور لحاظ نمایند؛ مثل: «شربن بماء البحر» آن چه مناسب با **شرب** است **عن** جاره است و آن چه مناسب با «روی» است باء جاره است و لذا در این جا که شرب به باء تعلق گرفته معنای **روین** را

در او لحاظ می‌کنم تا استعمال باء به نحو حقیقت باشد و هم‌چنین **لطف** را در **احسن** تضمین می‌نمایند. تا جمله و «قد أحسن بي.» حقیقت باشد.

سوم این که اگر قابل تأویل نباشد استعمال آن را حمل بر شاذ و ندرت می‌کنیم که امکان قیاس در آن نباشد. اما در نزد کوفیون و بعض متأخرین در تمام موارد استعمال حرفی به جای حرف دیگر راه سوم را اختیار می‌کند و تعدادی از حروف را نایب بعضی دیگر قرار می‌دهند، بدون این که از موارد شاذ و نادر محسوب شود. مذهب کوفیون بی‌مشقت است، زیرا توجیهات بصریون زحمت بی فایده می‌باشد.

بجل

على وجهين حرف بمعنى نعم، واسم، و هو على وجهين: اسم فعل بمعنى يكفي، واسم مرادف لحسب، ويقال على الأول «بجلني» وهو نادر، وعلى الثاني «بجلي» قال:

ألا إنــني أشــربت أسـود حـالكا ألا بجلي من ذا الشّراب ألا بجل

بجل

به فتح باء و جیم بر سه قسم است:

۱. حرف جواب به معنای نعم.

۲. اسم فعل به معنای «یکفی» که در این صورت قبل از یاء متکلم نون وقایه می‌آید؛ مثل: «بجلنی، ای: «یکفینی» و استعمالش نادر است.

۳. به معنای «حسب» در این قسم نون وقایه آورده نمی‌شود؛ مثل قول شاعر.

ألا إنــني أشــربت أسـود حـالكا ألا بجلي من ذا الشّراب ألا بجل

آگاه باشید آشامیدم شراب سیاه را، آگاه باشید کفایت می‌کند.

در این شعر بجلی به معنا حسب آمده است.

بل

حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو ﴿وَقالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ﴾[1] أي بل هم عباد، ونحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالحَقِّ﴾[2] وإما الانتقال من غرض إلى آخر، ووهم ابن مالك إذ زعم في شرح كافيته أنها لا تقع في التنزيل إلا على هذا الوجه، ومثاله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الحَياةَ الدُّنْيا﴾[3] ونحو ﴿وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ * بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ﴾[4] وهي في ذلك كله حرف ابتداء، لا عاطفة، على الصحيح، ومن دخولها على الجملة قوله:

بل بلد مل ء الفجاج قتمه   لا يشترى كتانه وجهرمه)

إذ التقدير بل رب بلد موصوف بلد بهذا الوصف قطعته، ووهم بعضهم فزعم أنها تستعمل جارة.

وإن تلاها مفرد فهي عاطفة، ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كـ«اضرب زيداً بل عمراً، وقام زيد بل عمرو» فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه؛ فلا يحكم عليه بشيء، وإثبات الحكم لما بعدها، وإن تقدمها نفي أو نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وجعل ضده لما بعدها، نحو «ما قام زيد بل عمرو، ولا يقم زيد بل عمرو» وأجاز المبرد وعبد الوارث أن تكون ناقلة معنى النفي والنهي إلى ما بعدها وعلى قولهما فيصح «ما زيد قائماً بل قاعداً، وبل قاعد» ويختلف المعنى، ومنع الكوفيون أن يعطف بها بعد غير النفي وشبهه، قال هشام: محال «ضربت زيداً بل إياك» انتهى، ومنعهم

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٦.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٧٠.

٣. الأعلى (٨٧) الآية ١٤ ـ ١٦.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ٦٢ و ٦٣.

ذلك مع سعة روايتهم دليل على قلته.

وتزاد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب، بعد الإيجاب كقوله:

وجـهك البـدر، لا بـل الشّمس لو لم ... يـقض للشّمس كسفه أو أفـول

ولتوكيد تقرير ما قبلها بعد النفي، ومنع ابن درستويه زيادتها بعد النفي، وليس بشيء، لقوله:

وما هجرتك، لا، بل زادني شغفاً ... هجر وبعد تراخي لا إلى أجل

بل

حرف اضراب است، يعنى انصراف از معناى قبل. ممكن است بعد از **بـل** جـمله باشد، مثل: **﴿وَقالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ﴾**؛ و گفتند خداوند براى خود فرزند گرفته است، نه بلكه آنها بندگان گرامى هستند. آيۀ: **﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾**؛ مى‌گفتند پيامبر جـنون دارد، نـه بـلكه او حـق را بـراى آنـها مى‌آورد.

گاهى براى انتقال غرض از جمله اول به غرض ديگر آورده مى‌شود؛ نه براى ابطال ما قبل. ابن مالک گمان كرده است كلمه **بل** در قرآن كريم هر جا كه آمده از همين قسم است، چون وقوع جمله باطل كه با **بل** ابطالش اعلام گردد در قرآن واقع نشده است، اما ابن مالک توجه نكرده است كه در قرآن حكايت اباطيل كفار زياد است؛ چنان چه در آيه قبل ذكر شد. مثال قسم دوم آيه: **﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا﴾** غرض از جمله قبل تزكيه نفس مؤمنين است و جملات بعد از **بل** بيان حالات كفّار است كه با **بل** از غرض اول به دوم مـنتقل شـده است و در آيـه: **﴿وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ * بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ...﴾** مـراد از جملات قبل وجود كتاب و اوصاف آن است و جملات بعد اوصاف باطنى كفار است.

بنابر قول صحیح کلمه **بل** در این موارد حرف ابتدا است، نه حرف عطف و از مواردی که **بل** داخل بر جمله شده قول شاعر روبة العجاج است:

بل بلد مل ء الفجاج قتمه لا یشـتری کـتانه جـمهرة

فجاج جمع فجّه، یعنی دامنه کوه‌ها، **قتمه** به معنای غبار خاک است، ای: «رب بلد قطعته یکون بهذا الصفة.»

در این شعر **بل** داخل بر جمله شده است، نه بر مفرد و «رب» بعد از **بل** در تقدیر است. لذا اسم بعدش مجرور است (بل بلد). بعضی خیال کرده‌اند که بل گاهی اسم بعدش را جر می‌دهد. قول صحیح همان است که بزرگان علم نحو (ابن مالک، ابن عصفور و محقق این علم نجم الائمه شارح رضی) گفته‌اند که در موارد فوق رب در تقدیر گرفته می‌شود. اما آن جایی که بعد از **بل** مفرد بیاید مثل: «اضرب زیداً بل عمراً» **بل** حرف عطف است که ما بعدش را بر ما قبلش عطف می‌کند. پس اگر ماقبلش فعل ماضی موجب یا فعل امر باشد؛ مثل: «قام زید بل عمر و اکرم زیداً بل عمراً» در این دو صورت به واسطه **بل** حکم برای مابعد آن ثابت است و نسبت به حکم ماقبلش مسکوت‌عنه می‌باشد، گویا گفته: «قام عمرو و اکرم عمرواً» و نسبت به زید حکمی وجود ندارد. حال اگر بعد از فعل نفی یا نهی واقع شود؛ مثل: «لا یقم زید بل عمرو و ما قام زید بل عمرو» **بل** مفید اثبات نهی و نفی نسبت به ماقبل خود است و ضدش را نسبت به ما بعدش ثابت می‌کند. در مثال اول **زید** نباید قیام کند، بلکه عمر باید قیام کند و در مثال دوم **زید** نایستاده بلکه **عمرو** ایستاده است.

مبرد و عبدالوارث، حکم نهی و نفی را برای اسم قبل و بعد از **بل** یکسان می‌دانند، به خلاف قول مشهور که حکم نهی و نفی را برای ما بعد «**بل**» قائل نبودند. بنابر قول این دو صحیح است که «ما زید قائماً بل قاعداً» رفع قاعدٌ باشد. در صورت نصب، عطف بر خبر **ما** است و معنای نفی را در معطوف و معطوف‌علیه افاده می‌دهد. اما در

صورت رفع خبر برای مبتدای محذوف است، ای: «بل هو قاعد». پس ضد حکم **ما** قبل **بل** برای ما بعدش ثابت می‌گردد. البته از مورد بحث خارج است، چون **بل** بر جمله وارد می‌شود و برای عطف نخواهد بود.

ولی کوفیون عطف به **بل** را در جمله ایجابیه جایز نمی‌دانند. هشام از کوفیون چنین نقل کرده است: جمله «ضربت زیداً بل ایّاك» محال است، چون اسم بعد از **بل** ضمیر منصوب واقع شده است و باید عطف بر ما قبل باشد، ولی مطابق قول مبرد که نصب را جایز می‌دانست جایز است.

این که کوفیون (با این که در نقل روایات ادبی دامنه وسیعی دارند) از مثال مذکور منع کرده‌اند، دلیل بر قلت استعمال است و قبل از کلمه **بل** لا زایده می‌آید تا معنای اضراب را تأکید کند در جمله ایجابیه مثل قول شاعر:

وجهك البدر، لابل الشّمس لو لم　　　　تـقض للشّـمس كسـفه أو أفـول

صورت تو ماه است، نه بلکه خورشید است، اگر حکم نشود برای خورشید به کسوف و افول.

در این شعر بعد از **بل**، **لا** آمده است برای تأکید اضراب. نجم الائمه رضی الدین گفته: هر گاه **لا** به **بل** ضمیمه شود بعد از جمله ایجابیه، مثل: «قام زید لا بل عمرو» معنای لا به همان ایجاب قبلی بر می‌گردد، یعنی نفی **لا** به جمله ما قبل برمی‌گردد و فائده **لا** این است که با وجود آن ما قبل **بل** مسکوت‌عنه نیست بلکه محکوم به نفی است. پایان کلام رضی.

بنابراین تحقیق **لا** زاید نیست و معنای جدیدی در جمله به وجود آورده است که قبل از **لا** نبود.

اگر **لا** بعد از جمله منفی زایده واقع شود برای تقریر نفی خواهد بود که در ماقبل **بل** واقع شده است؛ مانند قول شاعر:

وما هجرتك، لا، بل زادني شغفاً　　هجر وبعد تراخى لا إلى أجل

دوری نکردم تو را نه بلکه زیاد کرد مرا علاقه و دوستی تو هجران و دوری که به تأخیر افتاده نه به سوی وقت معین.

در این شعر کلمه **لا** بعد از جمله نفی و قبل از **بل** تأکید برای نفی است.

بلی

حرف جواب أصلي الألف، وقال جماعة: الأصل بل، والألف زائدة، وبعض هؤلاء يقول: إنها للتأنيث بدليل إمالتها. وتختص بالنفي، وتفيد إبطاله، سواء كان مجرداً نحو: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلىٰ وَرَبِّي﴾[1] أم مفردة مقروناً بالاستفهام، حقيقياً كان نحو «أليس زيد بقائم» فتقول: بلى، أو توبيخيّاً نحو ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْواهُمْ بَلىٰ﴾[2]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلىٰ﴾[3] أو تقريرياً نحو: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قالُوا بَلىٰ﴾[4]، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ﴾[5] أجروا النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد في رده بـ«بلى»، ولذلك قال ابن عباس وغيره: لو قالوا «نعم» لكفروا، ووجهه أن «نعم» تصديق للمخبر بنفي أو إيجاب، ولذلك قال جماعة من الفقهاء: لو قال «أليس لي عليك ألف» فقال «بلى» لزمته، ولو قال «نعم» لم تلزمه، وقال آخرون: تلزمه فيهما، وجروا في ذلك على مقتضى العرف لا اللغة. ونازع السهيلي و جماعة في المحكيّ عن ابن عباس وغيره في الآية مستمسكين بأن الاستفهام التقريريّ خبر موجب، ولذلك امتنع سيبويه من جعل «أم» متصلة في قوله تعالى ﴿أَفَلا تُبْصِرُونَ *

---

۱. التغابن (٦٤) الآية ٧.

۲. الزخرف (٤٣) الآية ٨٠.

۳. القيامة (٧٥) الآية ٣ و ٤.

٤. الملك (٦٧) الآية ٨ و ٩.

٥. الأعراف (٧) الآية ١٧٢.

﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾[1] لأنها لا تقع بعد الإيجاب، وإذا ثبت أنه إيجاب فنعم بعد الإيجاب تصديق له، انتهى.

ويشكل عليهم أن «بلى» لايجاب بها الإيجاب، وذلك متفق عليه، ولكن وقع في كتب الحديث ما يقتضي أنها يجاب بها الاستفهام المجرّد؛ ففي صحيح البخاري في كتاب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام قال لأصحابه «أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قالوا: بلى» وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة «أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟ قال: بلى، قال: فلا إذن» وفيه أيضاً أنه قال «أنت الذي لقيتني بمكة؟ فقال له المجيب: بلى» وليس لهؤلاء أن يحتجوا بذلك؛ لأنه قليل فلا يتخرج عليه التنزيل.

فاعلم أن تسمية الاستفهام في الآية تقريراً عبارة جماعة، ومرادهم أنه تقرير بما بعد النفي كما مرّ في صدر الكتاب، وفي الموضع بحث أوسع من هذا في باب النون.

بلى

به فتح باء و الف مقصور، حرف جواب بوده و الف آخرش اصلی است. بعضی گفته‌اند: الف زاید است و در اصل بل بوده است. برخی الف را علامت تأنیث می‌دانند که تأنیث کلمه باشد، مثل کلمه **ثمّه** که تاء تأنیث در آخرش موجود است، به دلیل این که الف با اماله ادا می‌شود (بلی) پس برای تأنیث است. اماله به معنای «کشیده» است. **بلی** مخصوص جمله منفی است و دلالت بر ابطال نفی می‌کند، چه این که مجرد از استفهام باشد؛ مثل: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾ جمله «أن لن يبعثوا» منفی است و **بلیٰ** در جواب آن آمده است و دلالت بر ابطال نفی می‌کند، یا این که جمله

---

[1]. الزخرف (٤٣) الآية ٥١ و ٥٢.

منفی مقرون به استفهام باشد و در این هنگام چند وجه تصور می‌شود:

۱. این که استفهام حقیقی باشد؛ مانند: «الیس زید بقائم» در جواب گفته می‌شود: **بلی**.

۲. استفهام توبیخی باشد؛ مثل: ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْواهُمْ بَلىٰ وَرُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ**﴾ جمله منفی ﴿**أَنَّا لا نَسْمَعُ**﴾ در جمله استفهامیه ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ**﴾ واقع شده است و مراد توبیخ است.

۳. استفهام برای تقریر باشد؛ مثل: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ**﴾ ای: «بلی انت ربّی».

در این وجوه سه گانه **بلی** در وجه اول بر ابطال نفی دلالت می‌کند؛ مثل جایی که مجرد از استفهام است. اما در وجه سوم چون استفهام تقریری در واقع نفی است، پس اگر در جمله منفی باشد استفهام تقریری نفی در نفی اثبات می‌شود. بنابراین **بلی** در جمله «موجب» واقع شده است و طبق قاعده **بلی** در جمله موجب جواب واقع نمی‌شود، اما مصنف چنین جواب می‌دهد: در استفهام تقریری که نفی داخل شده؛ مثل دخول نفی بر جمله، مجرد از استفهام است، یعنی جنبه استفهامش ملاحظه نمی‌شود. پس **بلی** در جوابش ابطال نفی است. لذا ابن عباس و دیگران گفته‌اند: اگر در جواب **نعم** گفته می‌شد اقرار به کفر بود، چون نفی را تصدیق می‌کند. بنابراین جماعتی از فقها گفته‌اند: اگر گفته شود: «أليس لی عليك بالف» و مکلف در جواب بگوید: **بلی** دلالت بر اقرار می‌کند، زیرا بلی دلالت بر ابطال نفی می‌کند پس تصدیق برای جمله اثبات است. اما اگر در جواب بگوید: **نعم**، اقرار به آن چیز لازم می‌آید چون با کلمه **نعم** اثبات نفی می‌شود. عده دیگر از فقها گفته‌اند: در هر دو صورت دلالت بر اقرار می‌کند، چون در عرف مردم اقرار فهمیده می‌شود و فقها مطابق عرف فتوا داده‌اند، نه مطابق لغت و قواعد نحوی. اما سهیلی و دیگران بر مطلبی که از ابن عباس نقل شده اشکال دارند، زیرا استفهام تقریری در کلام منفی جمله را مثبت می‌کند، چون استفهام

تقریری نفی است و نفی در نفی اثبات می‌شود. لذا سیبویه آیهٔ: ﴿أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ گفته است **ام** متصله نیست چون بعد از کلام موجب نمی‌آید. پس سیبویه هم جمله استفهام تقریری را مثبت می‌داند. بنابراین اگر **نعم** در جواب واقع شود تصدیق برای جمله موجبه خواهد بود، نه جمله منفی. پایان کلام سهیلی.

البته توجیه سهیلی اشکال دارد، زیرا اگر جمله موجبه بود **بلی** جواب قرار نمی‌گرفت، چون همه اتفاق دارند که **بلی** جواب از جمله منفی است، اما از عبارات احادیث به دست می‌آید که بلی در جواب جمله موجبه هم واقع می‌شود. در کتاب صحیح بخاری در کتاب ایمان (جمع یمین) آمده است که حضرت رسول ﷺ به اصحاب فرمودند: آیا راضی می‌شوید که ربع اهل بهشت باشید؟ در جواب این جمله (که موجب است) گفتند: **بلی**. در حدیث دیگر در صحیح مسلم (کتاب هبة) آمده است: پیامبر ﷺ به شخصی فرمودند: «أیسرك أن یکونوا لك في البر سواء؟ قال: بلی، قال: فلا إذن»؛ آیا خوش‌حال می‌کند تو را این که در نیکو با هم مساوی باشند؟ گفت: بلی. شخص مخاطب کسی بود که در میان فرزندان خود فرق می‌گذاشت. در حدیث دیگر در همان کتاب، پیامبر ﷺ فرمود: تو همان کسی هستی که در مکه مرا ملاقات کرد پس مخاطب در جواب گفت: بلی.

در این موارد بلی جواب جمله موجبه است، اما سهیلی و جماعتی که از ابن عباس جواب داده بودند، نمی‌توانند به این موارد استدلال کنند، زیرا این موارد نادر است و قرآن بر استعمالات شاذ حمل نمی‌شود و باید دانست که استفهام تقریری عبارت از جمله‌ای است که مخاطب را بر اقرار وادار می‌کند. پس اگر در جمله ایجاب باشد اقرار به ایجاب منظور است و در جمله نفی اقرار به نفی و در آیه الست بربّکم گفته‌اند: منظور اقرار به مابعد نفی است، همان طوری که در اول کتاب در همزه استفهام گذشت و در باب نون هم بحث دامنه‌دارتری خواهد آمد.

بيد

ويقال: ميد، بالميم، وهو اسم ملازم للاضافة إلى «أن» وصلتها، وله معنيان:

أحدهما: غير، إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً، بل منصوباً، ولا يقع صفة ولا استثناء متصلاً، وإنما يستثنى به في الانقطاع خاصة، ومنه الحديث «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا» وفي مسند الشافعي رضي الله عنه «بائد أنهم» وفي الصحاح «بيد بمعنى غير، يقال: إنه كثير المال، بيد أنه بخيل» انتهى وفي المحكم أن هذا المثال حكاه ابن السكيت، وأن بعضهم فسّرها فيه بمعنى على، وأن تفسيرها بغير أعلى.

والثاني: أن تكون بمعنى من أجل، ومنه الحديث «أنا أفصح من نطق بالضّاد بيد أنّي من قريش، واسترضعت في بني سعد بن بكر» وقال ابن مالك وغيره: إنها هنا بمعنى غير، على حد قوله:

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم ‌‌ ‌‌ بهنّ فلول من قراع الكتائب

وأنشد أبو عبيدة على مجيئها بمعنى من أجل قوله:

عمداً فعلت ذاك بيد أنّي ‌‌ ‌‌ أخاف إن هلكت أن ترنّي

وقوله تُرِنّي: من الرنين، وهو الصوت.

بيد

به فتح باء و سكون ياء، از اسماء لازم الاضافه است و مضاف اليه آن انّ با اسم و خبرش می‌باشد. ابن مالک گفته: حرف استثنا است، مثل الّا و برای آن دو معنا ذکر شده است: اول معنای غير. البته با غير از چند جهت فرق دارد:

۱. اين كه مرفوع و مجرور واقع نمی‌شود و فقط منصوب می‌آيد به خلاف غير كه هر سه قسم اعراب را قبول می‌كند.

۲. این که وصف واقع نمی‌شود.

۳. برای استثنای متصل نمی‌آید و فقط برای استثنای منقطع آورده می‌شود؛ مثل روایت ﷺ «نحن الآخرون السابقون بید أنهم أوتوا الکتاب من قبلنا»؛ آخرین امت سبقت‌گیرنده هستیم جز این که یهود و نصارا صاحب کتابند.

در این حدیث مستثنا (انهم) در مستثنا منه (نحن) داخل نیست. پس استثنای منقطع است. در کتاب مسند شافعی به جای **بید** بر وزن فاعل (باید) آورده است. در کتاب **محك** اللغة آمده است که **بید** به معنای غیر است. پس گفته می‌شود: «انه کثر المال بید انه بخیل». در کتاب **محکم** گفته است: مثال مذکور را ابن سکّیت روایت کرده است و این که بعضی **بید** را به **علی** تفسیر کرده‌اند و اگر به غیر تفسیر می‌شد بهتر بود.

دوم به معنا **من اجل** می‌آید و این کلمه سبب و علت را افاده می‌دهد؛ مثل قول پیامبر ﷺ: «انا افصح من نطق بالضاد بید انی من قریش و استرضعت من بنی سعد ای من اجل انی من قریش؛ من فصیح‌ترین کسی هستم که به ضاد تلفظ می‌کند، از جهت این که از قریش هستم و از بنی سعد شیر خوردم».

ابن مالک و دیگران گفته‌اند: **بید** در این حدیث به معنای **غیر** است و استثنا را افاده می‌کند، آن هم به روش استثنایی که در این بیت است:

ولا عیب فیهم غیر أنّ سیوفهم — بهنّ فلول من قراع الکتائب

فلول جمع **فل** به معنای شکسته شدن دم شمشیر است. عیبی در آنها نیست جز این که شمشیرهای آنها از کوبیدن طوایف شکسته شده است.

در این شعر لفظ **بید** به معنای **غیر** آمده است و مراد شاعر، مدح است، اما خیال می‌شود که ذم استثنا شده است، چون شکستن شمشیر به دلیل این است که در کار خود موفّق بودند. **قراع** به معنای کوبیدن، **کتائب** جمع کتیبه به معنای طوایف است. پس استثنا در حدیث همین طور است. ابوعبده برای **بید** که به معنای من **اجل** می‌آید

شعر دیگری انشاد کرده است:

عمداً فعلت ذاك بيد أنّي | أخاف إن هلكت أن تُرِنّي

با قصد آن عمل را انجام دادم از جهت این که ترسیدم هلاک شوم اگر بر من صیحه بزنی.

بله

على ثلاثة أوجه: اسم لـ«دع» ومصدر بمعنى الترك، واسم مرادف لكيف، وما بعدها منصوب على الأول، ومخفوض على الثاني، ومرفوع على الثالث، وفتحها بناء على الأول والثالث، وإعراب على الثاني، وقد روي بالأوجه الثلاثة قوله يصف السيوف:

تذر الجماجم ضاحياً هاماتها | بله الأكفّ كأنّها لم تخلق

وإنكار أبي علي أن يرتفع ما بعدها مردود بحكاية أبي الحسن وقطرب له، وإذا قيل «بله الزيدين، أو المسلمين، أو أحمد، أو الهندات» احتملت المصدرية واسم الفعل.

ومن الغريب أن في البخاري في تفسير ألم السجدة: يقول الله تعالى «أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ذخراً من بله ما اطلعتم عليه».

واستعملت معربة مجرورة بمن خارجة عن المعاني الثلاثة، وفسّرها بعضهم بغير، وهو ظاهر، وبهذا يتقوّى من يعدّها في ألفاظ الاستثناء.

بله

به فتح باء و سکون لام، بر سه وجه آمده است:

۱. اسم فعل مرادف با دع که به معنای فعل امر «اترك» است.

۲. مصدر نحو فعل یفعل فعلا بله یبله بله.

۳. مرادف با کیف، اما اعراب اسمی که بعدش واقع می‌شود. بنابر وجه اول (اسم فعل) باشد منصوب است، بنابر مفعولیت. براساس وجه دوم (مصدر باشد) مجرور است بنابر اضافه مصدر به مفعول خود و طبق وجه سوم، مرفوع است بنابر خبریّه؛ مثل «کیف». در صورت اول و سوم مبنی بر فتح است، چون اسمای افعال مبنی هستند و نیز اسمی که مرادف **کیف** باشد مثل آن مبنی است. بنابر وجه دوم، معرب است و در قول شاعر (کعب بن المالك) اسم بعد از **بله** بر سه وجه قرائت شده است:

تذر الجماجم ضاحياً هاماتها　　　　بله الأكفّ كأنّها لم تخلق

تذر به معنای تترك، **جماجم** جمع جمجمه سر، **ضاحیاً** بر وزن ظاهراً لفظاً و معناً، **الهامات** جمع **هامه** وسط سر و یا کاسه سر، **اکف** جمع کف به معنای دست می‌باشد. در اعراب «الاکف» که بعد از **بله** است، سه وجه است: رفع بنابر این که **بله** به معنای کیف باشد، پس **الاکف** مبتدای مؤخر و **بله** خبر مقدم است. وجه دوم نصب، بنابر این که بله اسم فعل باشد سوّم جر، بنابر این که بله مصدر باشد به معنای ترک. نسبت به هر یک از وجوه معنای شعر فرق می‌کند و در ترجمه شعر باید ملاحظه شود.

ابوعلی وجه رفع اسم بعد از **بله** را در این شعر و یا مطلقاً منکر شده است، اما نجم الأئمه رضی وجه رفع را هم حکایت کرده است. ابوالحسن وقطرب گفته‌اند: **بله** می‌تواند در قول شاعر به معنای کیف باشد.

اگر بعد از **بله** اسمی واقع شود که اعرابش مشترک بین نصب و جر باشد؛ مثل «تثنیه» و «جمع مذکر سالم» و «اسماء خبر متصرف» و «جمع به الف و تاء»، **بله** می‌تواند اسم فعل و مصدر باشد، چون در صورت اول منصوب است و در صورت دوّم مجرور و هر دو اعراب مطابقت دارند. از امور عجیب و غریب این که در صحیح بخاری در تفسیر «ألم سجده» آمده است: یقول الله الخ.

یعنی آماده کردم برای بندگان صالح چیزهایی که چشم ندیده و گوش نشنیده و بر قلب خطور نکرده است غیر این که شما بر او اطلاع حاصل نمایید. وجه غریب بودن این که **بله** در این جا معرب استعمال شده است و از معانی سه‌گانه که برای آن ذکر شد خارج است.

قابل ذکر است که در کتاب لسان العرب همین حدیث نقل کرده و اقوال مفسرین را درباره بله آمده است، مراجعه شود و نجم الائمه گفته است: دخول من جاره بر **بله** که به معنای «کیف» است زاید می‌آید و این معنا از حدیث به دست می‌آید.

حرف التاء

تاء

التاء المفردة: محركة في أوائل الأسماء، ومحركة في أواخرها، ومحركة في أواخر الأفعال، ومسكنة في أواخرها.

فالمحركة في أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم، وتختص بالتعجب، وباسم الله تعالى، وربما قالوا «تربّي» و «تربّ الكعبة» و «تالرّحمن» قال الزمخشري في ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ﴾[1]: الباء أصل حروف القسم، والواو بدل منها، والتاء بدل من الواو، وفيها زيادة معنى التعجب، كأنه تعجب من تسهيل الكيد على يده وتأتّيه مع عتوّ نمرود وقهره، انتهى.

والمحركة في أواخرها حرف خطاب نحو أنت وأنت.

والمحركة في أواخر الأفعال ضمير نحو قمت وقمت وقمت، ووهم ابن خروف فقال في قولهم في النسب «كنتي»: إن التاء هنا علامة كالواو في «أكلوني البراغيث» ولم يثبت في كلامهم أن هذه التاء تكون علامة.

ومن غريب أمر التاء الاسمية أنها جردت عن الخطاب، والتزم فيها لفظ التذكير

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٥٧.

والإفراد كما في «أرأيتكما» و «أرأيتكم» و «أرأيتك» و «أرأيتكنّ» إذ لو قالوا «أرأيتما كما» جمعوا بين خطابين، وإذا امتنعوا من اجتماعهما في «يا غلامكم» فلم يقولوه كما قالوا «يا غلامنا» و «يا غلامهم» ـ مع أن الغلام طارىء عليه الخطاب بسبب النداء، وأنه خطاب لاثنين لا لواحد؛ فهذا أجدر؛ وإنما أجاز وا «غلامكيه» لأن المندوب ليس بمخاطب في الحقيقة، ويأتي تمام القول في «أرأيتك» في حرف الكاف إن شاء الله تعالى.

والتاء الساكنة في أواخر الأفعال حرف وضع علامةً للتأنيث كقامت، وزعم الجلولي أنها اسم، وهو خرق لإجماعهم، وعليه فيأتي في (الاسم) الظاهر بعدها أن يكون بدلاً، أو مبتدأ، والجملة قبله خبر، ويرده أن البدل صالح للاستغناء به عن المبدل منه، وأن عود الضمير على ما هو بدل منه نحو «اللّهمّ صلّ عليه الرؤوف الرحيم» قيل، وأن تقدّم الخبر الواقع جملةً قليل أيضاً، كقوله:

إلى ملك ما أمّه من محارب ... أبوه، ولا كانت كليب تصاهره

وربما وصلت هذه التاء بثم وربّ، والأكثر تحريكها معهما بالفتح.

تاء

مفرده بر چهار قسم می‌آید:

۱. تاء محرکه در اوایل اسماء.

۲. محرکه در اواخر اسماء.

۳. تائی که در اواخر افعال می‌آید.

۴. تاء ساکنه در اواخر افعال.

تاء محرکه در اوایل اسماء از حروف جر است و برای قسم می‌آید و اختصاص دارد به جایی که تعجب دارد یعنی مقسم‌علیه امر متعجبی باشد و فقط داخل بر کلمه

الله می‌شود؛ مثل: **تالله** و گاهی داخل بر **رب** و **رحمان** هم می‌شود: «تربی»، «ترب الکعبه» و «تالرحمن». زمخشری در تفسیر آیهٔ ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ گفته است: باء اصل در حرف قسم است، چون داخل بر اسم می‌شود و فعل قسم هم با او ذکر می‌گردد؛ مثل: «اقسم بالله» و واو بدل از باء است و تاء بدل از واو است، چون موارد استعمالش کمتر است و در جایی که استعمال شود معنای تعجب در آن بیشتر است، یعنی امری که قسم برای او می‌باشد مورد تعجب است، مثل آیه فوق که شکستن بت‌ها با آن قدرتی که نمرود داشت جای تعجب بود ولذا حضرت ابراهیم چنین قسم خورد: «تالله» پایان کلام زمخشری.

اما تاء محرّ که در اواخر افعال ضمیر مخاطب و مخاطبه ومتکلم، مثل: «ضربت» به حرکات سه گانه تاء در اواخر اسماء فقط حرف خطاب است و در ضمائر مرفوع منفصل می‌باشد، مانند «انت». بنابر قول کسانی که ضمیر را **ان** می‌دانند و تاء علامت خطاب خواهد بود. اما تاء ساکنه در اواخر افعال؛ مثل: «خرجت» علامت تأنیث است که شرحش می‌آید.

قسم پنجم از تاء که مصنف ذکر نکرده تاء محرکه در اوائل فعل مضارع است که گاهی علامت خطاب است و زمانی علامت تأنیث؛ مثل: «تخرج». گاهی در تاء ضمیر مخاطب (کنت) یاء نسبت می‌آید؛ «کنتي» و این کمله صفت است برای کسی که جمله کنت کذا و کذا را زیاد استعمال می‌کند. پس می‌گوید: «رأیت زیداً کنتی» یعنی زیدی که زیاد کنت کذا و کذا می‌گوید. ابن خروف خیال کرده است که تاء در این صورت فقط برای خطاب است و ضمیر نیست، همان طوری که گفته‌اند: در جمله «اکلونی البراغیث» واو فقط علامت جمع است و ضمیر فاعل نیست، چون فاعل اسم ظاهر البراغیث است و این مطلب اشتباه است، زیرا «کنتی» در این صورت به عنوان کلمه مفرد است که صفت آورده می‌شود و احتمال دارد که ابن‌خروف خیال کرده است که

یاء نسبت در آخر «کنتی» ضمیر متکلم باشد و در این صورت جمع بین دو ضمیر است ولذا تاء را فقط علامت می‌داند.

از امور عجیب این که ضمیر خطاب در فعل ماضی، گاهی از خطاب مجرد می‌شود، یعنی برای خطاب استعمال نمی‌گردد که در این صورت برای خطاب، کلمه دیگر در آخرش آورده می‌شود؛ مثل «رأیت کما اریت کم اریتک اریت کن» و چون تاء علامت خطاب نیست صیغه واحده آورده می‌شود و علامت جمع و تأنیث در ضمیر بعدش قرار می‌گیرد و اگر تاء ضمیر باشد جمع بین خطابین می‌شود و چون جمع بین خطابین جایز نیست باید تاء از خطاب مجرد شود، همان طوری که در منادای مضاف به ضمیر (یا غلامکم) گفته‌اند: جمع بین خطابین که از ناحیه ندا و ضمیر آمده، جایز نیست. پس «یا غلامکم» غلط خواهد بود و اما اضافه منادا به ضمیر غایب و متکلم صحیح است؛ «یا غلامتها» و «یا غلامهم»، چون جمع بین خطابین لازم نمی‌آید، به خلاف «یا غلامکم» که جمع بین خطابین است، با این که خطاب مستفاد از ندا عارضی است و در مثل «اریت کما» اگر تاء برای خطاب باشد هر دو خطاب ذاتی خواهد بود. پس منع از خطابین در این جا سزاوارتر خواهد بود.

علت دیگر این که در منادا گویا خطاب به دو نفر است: منادا و مضاف الیه او. به خلاف «اریت کما» پس منع اجتماع خطابین در آن **اجدر** خواهد بود و در مثل منادا که مندوب واقع می‌شود جایز است که ضمیر خطاب به مندوب اضافه شود؛ مثل: «یا غلامتی، چون در منادای مندوب قصد خطاب وجود ندارد بلکه مراد ندبه است و بحث تکمیلی درباره «اریت کما» در حرف **کاف** خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

اما تاء ساکنه که در اواخر افعال می‌آید (مثل قامت) حرف است که برای علامت تأنیث وضع شده است و جلولی (به فتح جمیم و ضم لام و کسر لام) منسوب به شهر جلولایی بر خلاف قیاس گفته: تاء اسم است، نه حرف، اما قول او مردود است، چون

خرق اجماع است و بنابر قول او باید تاء ساکنه فاعل قرار گیرد و اگر اسم ظاهر بعدش ذکر شود (مثل: قامت هند) باید بدل از تاء باشد و یا این که مبتدا و جمله ما قبلش خبر آن باشد. اما وجه اول مردود است به دو جهت:

۱. این که قاعده در بدل این است که ممکن باشد حذف مبدل‌منه مثل: «ضربت زیداً رأسه» فیقال: «ضربت رأسه» و در مثل: «قامت هند» جایز نیست تاء حذف شود، فلا یقال: «قام هند.»

۲. این که اگر تاء ساکنه ضمیر باشد ضمیر غایب خواهد بود و باید به اسم بعدش برگردد؛ مثل: «اللّهمّ صلّ علیه الرؤف الرحیم» ضمیر **علیه** به اسم بعدش (الرؤف) برمی‌گردد و این مسئله گر چه مخالف قیاس نیست، ولی از موارد شاذ به حساب می‌آید.

اما اشکال وجه دوم این است که تقدم خبر بر مبتدا بدون جهت، نادر است؛ چنان چه در قول شاعر (فرزدق) از موارد نادر شمرده شده است:

إلی ملك ما أمّه من محارب　　　أبوه، ولا كانت كليب تصاهره

می‌روم به نزد سلطانی که پدر و مادرش از قبیله محارب نباشد و طایفه کلیب هم به پدر و یا مادرش وصلت نکرده باشد.

در این شعر **ابوه** مبتداست و جمله «امه من محارب» خبرش می‌باشد که مقدم بر مبتدا شده است و این استعمال از موارد شاذ و نادر است و تاء ساکنه گاهی در آخر ثمّ به فتح تاء به معنای مکان وربّ (به ضم راء) حرف جر ملحق می‌گردد، فیقال: ثمّة و ربة واکثراً تاء در این دو کلمه فتحه داده می‌شود.

حرف الثاء

ثمّ

ويقال فيها: فمّ، كقولهم في جدث: جدف ـ حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة، وفي كل منها خلاف.

فأما التشريك فزعم الأخفش والكوفيون أنه قد يتخلّف، وذلك بأن تقع زائدة؛ فلاتكون عاطفة. البتّة، وحملوا على ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذا ضاقَت عَلَيْهِمُ ٱلأَرضُ بِما رَحُبَتْ وَضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ ٱللّٰهِ إِلّا إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ﴾[1] وقول زهير:

أراني إذا أصبحت أصبحت ذاهوىً فثمّ إذا أمسيت أمسيت غاديا

وخرّجت الآية على تقدير الجواب، والبيت على زيادة الفاء. و خرجت الآية على تقدير الجواب و البيت على زيادة الفاء.

وأما الترتيب، فخالف قوم في اقتضائها إياه، تمسكاً بقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾[2]، ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلإِنْسانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ

---

١. التوبة (٩) الآية ١١٨.

٢. الزمر (٣٩) الآية ٦.

مِنْ ماءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾[1] ﴿ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ آتَيْنا مُوسَىَ ٱلْكِتابَ﴾[2] وقول الشاعر:

إنّ من ساد ثمّ ساد أبوه ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه

والجواب عن الآية الأولى من خمسة أوجه:

أحدها: أن العطف على محذوف أي من نفس واحدة أنشأها ثمّ جعل منها زوجها.

الثاني: أن العطف على (واحدة) على تأويلها بالفعل، أي من نفس توحّدت، أي انفردت، ثم جعل منها زوجها.

الثالث: أن الذّرّية أخرجت من ظهر آدمﷺ كالذّرّ، ثم خلقت حوّاء من قُصَيراه.

الرابع: أن خلق حوّاء من آدم لما لم تجر العادة بمثله جيء بثم إيذاناً بترتبه وتراخيه في الإعجاب، وظهور القدرة، لا لترتيب الزمان وتراخيه.

الخامس: أن «ثمّ» لترتيب الإخبار لا لترتيب الحكم، وأنه يقال «بلغني ما صنعت اليوم ثمّ ما صنعت أمس أعجب» أي ثم أخبرك أن الذي صنعته أمس أعجب.

والأجوبة السابقة أنفع من هذا الجواب؛ لأنها تصحح الترتيب والمهلة، وهذا يصحّح الترتيب فقط؛ إذ لا تراخي بين الإخبارين، ولكن الجواب الأخير أعم؛ لأنه يصح أن يجاب به عن الآية الأخيرة والبيت.

وقد أجيب عن الآية الثانية أيضاً بأنّ «سوّاه» عطف على الجملة الأولى، لا الثانية.

وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجدّ أتاه السؤدد من قبل الأب، والأب من قبل الابن، كما قال ابن الرومي:

قالوا: أبو الصّقر من شيبان، قلت لهم: كلّا لعمري، ولكن منه شيبان

وكم أب قد علا بابن ذُرى حسب كما علت برسول الله عدنان

---

١. السجدة (٣٢) الآية ٧ ـ ٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٥٣ و ١٥٤.

وأما المهملة فزعم الفراء أنها قد تتخلّف؛ بدليل قولك: «أعجبني ما صنعت اليوم ثمّما صنعت أمس أعجب» لأن ثم في ذلك لترتيب الإخبار، ولا تراخي بين الإخبارين، وجعل منه ابن مالك ﴿ثُمَّ آتَيْنا مُوسَى ٱلْكِتابَ﴾[١] الآية، وقد مر البحث في ذلك، والظاهر أنها واقعة موقع الفاء في قوله:

كهزّ الرُّدينيّ تحت العجاج جرى في الأنابيب ثمّ اضطرب

إذ الهزّ متى جرى في أنابيب الرّمح يعقبه الاضطراب، ولم يتراخ عنه.

مسألة

أجرى الكوفيون «ثمّ» مجرى الفاء والواو في جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط، واستدلّ لهم بقراءة الحسن ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ﴾[٢] بنصب «يدرك» وأجراها ابن مالك مجراهما بعد الطلب؛ فأجاز في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يبولنّ أحدكم في الماء الدّائم الّذي لايجري ثمّ تغتسل منه» ثلاثة أوجه: الرفع بتقدير ثم هو يغتسل، وبه جاءت الرواية. والجزم بالعطف على موضع فعل النهي. والنصب قال: بإعطاء ثم حكم واو الجمع؛ فتوهم تلميذه الإمام أبو زكريا النوويﷺ أن المراد إعطاؤها حكمها في إفادة معنى الجمع، فقال: لا يجوز النصب؛ لأنه يقتضي أن المنهي عنه الجمع بينهما، دون إفراد أحدهما، وهذا لم يقله أحد، بل البول منهيّ عنه، سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أم لا، انتهى. وإنما أراد ابن مالك إعطاءها حكمها في النصب، لا في المعية أيضاً، ثم ما أورده إنما جاء من قبل المفهوم، لاالمنطوق، وقد قام دليل آخر على عدم إرادته،

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٥٤.

٢. النساء (٤) الآية ١٠٠.

ونظيره إجازة الزجاج والزمخشريّ في ﴿وَلا تَلْبِسُوا ٱلحَقَّ بِالْباطِلِ وَتَكْتُمُوا ٱلحَقَّ﴾[1] كون ﴿تَكْتُمُوا﴾ مجزوماً، وكونه منصوباً مع أن النصب معناه النهي عن الجمع.

تنبيه

قال الطبري في قوله تعالى: ﴿أَثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾[2]: معناه أهنالك، وليست ثم الّتي تأتي للعطف، انتهى. وهذا وهم، اشتبه عليه ثمّ المضمومة الثاء بالمفتوحتها.

ثُمَّ

به ضمّ ثاء و تشديد ميم، گاهی به جای ثاء، فاء تلفظ می‌شود: **فمّ**؛ همان طوری که کلمه **جدث** (قبر) با فاء نیز تلفظ شده است: «جدف» ثم حرف عطف است که سه امر را اقتضا می‌کند:

۱. تشریك در حکم معطوف‌علیه؛ مثل بقیه حروف عطف.

۲. ترتیب بین معطوف‌علیه و معطوف.

۳. مهلت بین معطوف‌علیه و معطوف.

در هر یک از این سه مورد خلاف واقع است. اخفش در مورد اول گفته است: گاهی **ثمّ** زاید واقع می‌شود. در این صورت پس عاطفه نیست و تشریک در حکم بین اسم ماقبل و مابعدش وجود ندارد؛ مثل آیه: ﴿حَتّىٰ إِذا ضاقَت عَلَيْهِمُ ٱلأَرضُ بِما رَحُبَتْ وَضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ ٱللّهِ إِلّا إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ﴾ در این آیه **ثم** زاید است، چون «ثم تاب الخ» جواب شرط ﴿إذا ضاقَت﴾ است و اگر عاطفه باشد لازم می‌آید که عطف باشد، نه جواب و قول شاعر:

---

۱. البقرة (۲) الآية ٤٢.

۲. يونس (۱۰)الآية ٥١.

أرانـــي إذا أصــبحت ذاهــوًى فثمّ إذا أمسيت أمسيت غـاديا

می‌بینم که هرگاه صبح کنم صبح کرده‌ام که صاحب میل نفسانی باشم پس هرگاه شام کنم شام کردم که از خواهش‌های نفسانی گذشته‌ام.

در این شعر **ثم** زاید است، چون فاء عاطفه بر آن داخل شده است و جمع بین دو حرف عاطفه لغو است، اما از آیه جواب داده شده است به این که «ثمّ تـاب» جـواب شرط نیست بلکه جواب محذوف «ألجاوا الیه و تابوا» است. پس «ثمّ تاب الله علیهم» عطف بر جواب شرط است و چون با **ثم** عطف شده است مهلت هم بـین دو جـمله موجود است. اما درباره شعر زهیر گفته شده است که فاء زاید است و **ثمّ** عاطفه است. عده‌ای نیز در دوم (ترتیب) مخالفت کرده‌اند و دلیل آنها آیـهٔ: **﴿هُـوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾** در این آیـه **ثمّ** بـرای تـرتیب نـیست، زیـرا خـلقت انسان‌ها بعد از خلقت زوجه حضرت آدم بوده است ولکن بنابر ترتیب، لازم می‌آید که اول خلقت انسان‌ها باشد. در آیه: **﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلإِنْسانِ مِنْ طِـينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِـينٍ * ثُمَّ سَوّاهُ وَنَفَخَ فِـيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾** «ثمّ سواه» عطف بر جمله ما قبل **﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ﴾** است در حالی که خلقت آدم قـبل از وجـود نسـلش مـی‌باشد. پس ترتیب بین جمله اول و دوم وجود ندارد. در آیهٔ: **﴿ذٰلِکُمْ وَصّاکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ آتَيْنا مُوسَىَ ٱلکِتابَ﴾** هم بین جمله معطوف (ثمّ آتینا الخ) و مـعطوف عـلیه (ذلکـم) ترتیب وجود ندارد، چون مراد از وصیت، وصیت به امت پیامبر اسلام است و قـول شاعر:

إنّ من ساد ثـمّ ساد أبـوه ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه

ساد مأخوذ از سیادت است و در این شعر جمله‌هایی که، **ثمّ** عـطف شـده‌انـد در معطوف و معطوف علیه ترتیب وجود ندارد، زیرا سیادت شخص متأخر از سیادت پدر و او از جد است، نه مقدم، اما از آیه اول به پنج وجه جواب داده‌اند:

۱. این که ثم عطف بر جمله محذوف است، ای: «هوالذی خلقکم من نفس واحدة وانشأ نفس واحدة ثمّ جعل منها زوجها» در این صورت ترتیب و تراخی، هر دو وجود دارد.

۲. این که جمله بعد از ثم عطف بر یک کلمه باشد که در ظاهر مفرد است و قابل تأویل به جمله می‌باشد، ای: «نفس توحدت وانفردت ثمّ جعل منها زوجها» در این صورت هم ترتیب و هم مهلت موجود است.

۳. این که طبق احادیث مربوطه، خلقت ذریه حضرت آدم قبل از خلقت حضرت آدم بوده است، چون در روایت آمده است که بعد از خلق حضرت آدم خداوند ذریه او را از پشت او خارج نمود و اقرار به ربوبیت گرفت و پس از این حوا خلق شد.

۴. ترتیب در اعجاز خلقت است، زیرا خلقت حضرت حوا که از دنده چپ حضرت آدم بوده امر غیر عادی می‌باشد، اما خلقت ذریه حضرت آدم که بر طبق تناسل بوده امری است عادی و لذا کیفیت خلقت حضرت حوا در آیه با ثمّ بر آیه قبل ﴿خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ عطف شده است در این صورت ترتیب در معطوف‌علیه و معطوف وجود دارد، چون خلقت سماوات امر عجیبی است که قبل از خلقت حضرت حواء از جهت تعجب، وجود دارد.

۵. این که مراد از آن، ترتیب در اخبار است نه در حکم؛ مثل: «بلغنی ما صنعت الیوم ثمّ ما صنعت امس أعجب»؛ رسیده است به من کاری که امروز کرده‌ای و آن چه دیروز انجام داده‌ای عجیب‌تر است.

در این جمله اخبار گذشته عطف بر اخبار روز حاضر شده با این که عمل امروز مقدم بر عمل دیروز است. پس در آیه هم اخبار خلقت نسل آدم، مقدم بر اخبار از خلقت حضرت حوا است. بر اساس این توجیه ترتیب حاصل شد، اما مهلت که از خصایص ثمّ است حاصل نگردید و این جواب به سبب این که عمومیت دارد بهتر از

چهار جواب دیگر است، زیرا می‌تواند جواب از آیه اخیر «ذلك وصيكم الخ» و از بیت «ان ساد ثمّ ساد الخ» باشد و از جهت این که جواب‌های دیگر دلیل بر وجود ترتیب و مهلت می‌باشند از این جواب پنجم بهتر می‌باشند.

جواب از آیه دوم به این است که جمله «ثم سواه» عطف است بر جمله: «بدأ خلق الانسان» نه بر جمله «نسله من ماء مهين» و بین دو جمله ترتیب و تراخی موجود است. اما جواب قول شاعر بر دو وجه است:

۱. این که مراد از ترتیب در اخبار است (همان جوابی که در وجه پنجم گفته شد).

۲. این که بنابر آن چه ابن عصفور گفته، مراد شاعر این است که سیادت را جد از پدر گرفته است و پدر از پسرها، همان طوری که ابن رومی در شعر خود گفته است:

قالوا أبو الصّقر من شيبان، قلت لهم ... كلّا لعمري، ولكن منه شيبان

وكم أب قد علا بابن ذُرى حسب ... كما علت برسول الله عدنان

می‌گویند ابو الصقر از شیبان حسب نسب گرفته است، من به آنان می‌گویم: این طور نیست بلکه شیبان از ابوالصقر شرافت گرفته است و چقدر پدر این که به واسطه پسر حسب گرفته‌اند همان طوری که عدنان به درجه بالا رسید به واسطه رسول الله.

پس اگر شرافت از پسر شروع شود در مرحله بعد به پدر می‌رسد. عبارت: «بابن ذری» (به ضم دال) جمع ذرو به معنای نسب عالی است.

اما دلالت کردن بر مهلت، فراء عقیده دارد که گاهی دلالت بر مهلت ندارد به دلیل قول او «اعجبنی ما صنعت اليوم ثمّ ما صنعت امس»؛ خوش آمد مرا از کاری که امروز انجام دادی و سپس کاری که دیروز به جا آوردی بیشتر خوشم آمد. در این مثال بین دو جمله مهلت وجود ندارد. ابن مالک آیه: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَابَ﴾ را از این قسم قرار داده است، چون مراد، ترتیب در اخبار است و ترتیب در اخبار مهلت ندارد و

ظاهر این است که در این گونه موارد **ثمّ** به جای فاء استعمال شده است که بدون مهلت بر ترتیب دلالت می‌کند، چنان چه روية بن عجاج در توصیف اسب خود گفته است:

کهزّ الرّدینیّ تحت العجاج   جری في الأنابيب ثمّ اضطرب

آن اسب در وقت حرکت مثل نیزه ردنی است در زیر غبار که جاری می‌شود حرکت در بندهای او پس تمام نیزه به لرزش می‌آید.

هزّ به معنای لرزش، **ردینی** به معنای نیزه منسوب به ردینه، اسم زنی است که تیرها را اصلاح می‌کرد. **انابیب** جمع انبویه به معنای عقدی است که در وسط دو بند نی قرار دارد. اضطرب به معنای لرزش است.

در این شعر **ثم** به جای فاء استعمال شده است، زیرا هر وقت حرکت در بندهای نیزه واقع شود بدون فاصله نیزه هم به حرکت می‌آید.

مسئله

فعل مضارع مقرون به فاء و واو عاطفه بعد از شرط منصوب است. کوفیون این قاعده را در **ثمّ** هم جاری کرده‌اند. پس آنها **ثمّ** را جاری مجرای فاء می‌دانند و استدلال به قرائت حسن بصری در آیه ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكَهُ ٱلْمَوْتُ﴾ نموده‌اند که «یدرکه» را بعد از **ثمّ** منصوب خوانده است، همان طوری که بعد از فاء و واو فعل مضارع منصوب است. ابن مالک **ثم** را بعد از طلب مثل فاء و واو می‌داند.

پس اگر فعل مضارع بعد از طلب مقرون به ثم شود می‌توانیم نصبش دهیم؛ مثل: «لا تأكل السمك ثمّ تشرب اللبن ای ثمّ ان تشرب اللبن» و در حدیث: «لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم الّذي لا يجرى ثمّ يغتسل فيه».

ابن مالک سه وجه را جایز دانسته است:

۱. ثمّ برای استیناف جمله بعدش باشد، لذا عاطفه نخواهد بود، زیرا اگر عاطفه باشد لازم می‌آید جمله خبریّه بر جمله انشائیه عطف شود و این هم جایز نیست. مطابق این وجه روایت آمده است.

۲. جزم «یغتسل» بنابر این است که عطف بر محل و موضع فعل نهی باشد، ای: «لا یبولنّ ولا یغتسل منه علی تقدیر البول» و مخفی نماند که بر این وجه معنای درستی استفاده نمی‌شود، مگر این که کلمه در کلام مقدر شود.

۳. نصب «یغتسل» بنابر این که **ثمّ** مثل فاء و واو باشد که بعد از طلب، مضارع بعدش منصوب به آن مقدر باشد، ای «ثمّ ان یغتسل». پس در این صورت حکم واو جمع به **ثمّ** داده می‌شود. شاگردش «ابوزکریا» نووی (به فتح واو اول و کسر واو دوم و منسوب به بلد نوی) خیال کرده است که اعطای حکم واو به **ثمّ** در افاده دادن جمع است، چون واو افاده جمع بین معطوف و معطوف‌علیه را می‌دهد و اگر **ثمّ** در این حدیث افاده جمع بدهد معنای آن صحیح نخواهد بود، زیرا منهی‌عنه در این صورت جمع بین بول و غسل می‌باشد، نه تنها یکی از آنها و این حکم را هیچ کس نگفته است. بلکه بول در آب نهی شده است، چه این که بعدش غسل در آن باشد و یا این که بعد از بول غسلی وجود نداشته باشد. لذا وجه نصب را در حدیث جایز ندانسته است. پایان کلام ابوزکریا.

ولی مراد ابن مالک از اعطای حکم جمع به **ثم** در نصب فعل مضارع است نه در معنای معیّت که واو افاده می‌دهد و بر فرض صحت قول ابوذکریا، آن چه از معنای کلام استادش فهمیده است که حکم مستفاد از مفهوم حدیث به دست می‌آید، نه از منطوق حدیث و حکمی که از مفهوم استفاده می‌شود زمانی حجّت است که دلیل دیگری بر خلافش وجود نداشته باشد و در این جا ادلهٔ دیگر بر خلاف آن موجود است، نظیر آیه: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾. زجاج و زمخشری در این

آیه دو وجه جایز دانسته‌اند:

۱. جزم فعل مضارع بنابر این که عطف بر فعل نهی باشد، پس نهی از کتمان شده است.

۲. نصب فعل مضارع بنابر این که **ان** مقدر باشد و در این صورت نهی از مجموع تلبس و کتمان (با هم دیگر) شده است و نهی از احدهما به تنهایی نخواهد بود، مثل حدیث سابق البته بنابر تقدیر نصب.

تنبیه

طبری مفسر و مورخ اسلامی در آیهٔ: ﴿أَثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ﴾ گفته است: معنای **أثم** در این جا «اهنا لك» است، پس **ثمّ** حرف عطف نیست بلکه اسم است به معنای «هنالك» اما امر بر او مشتبه شده است.

ثَمَّ بالفتح

اسم يشار به إلى المكان البعيد، نحو ﴿وَأَزْلَفْنا ثَمَّ ٱلْآخَرِينَ﴾[1] وهو ظرف لا يتصرف، فلذلك غلّط من أعربه مفعولاً لرأيت في قوله تعالى: ﴿وَإِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ﴾[2] ولا يتقدمه حرف التنبيه ولا يتأخّر عنه كاف الخطاب.

ثَمّ

به (فتح ثاء) اسم اشاره برای مکان دور است؛ مانند آیه: ﴿وَأَزْلَفْنا ثَمَّ ٱلْآخَرِينَ﴾ بنابراین ثم ظرف غیر متصرف است که فقط در ظرفیت استعمال می‌شود. ظرف

---

۱. الشعراء (۲۶) الآية ٦٤.

۲. الإنسان (٧٦) الآية ٢٠.

متصرف آن است که گاهی در غیر ظرفیت استعمال می‌شود و لذا کسانی که در آیه: ﴿وَإِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾ ثمّ را مفعول رأیت و منصوب گرفته‌اند اشتباه کرده‌اند، زیرا ظرفِ غیر متصرف در غیر ظرفیت استعمال نمی‌شود و فرق ثم با دیگر اسمای اشاره این است که هاء تنبیه بر آن داخل نمی‌شود و کاف خطاب هم در آخرش نمی‌آید. فلا يقال: «ها ثمّ و ثمّك.»

حرف الجيم

جير

«جَيْرِ» بالكسر على أصل التقاء الساكنين كأمس، وبالفتح للتخفيف كأين وكيف: حرف جواب بمعنى نعم، لا اسم بمعنى حقا فتكون مصدراً، ولا بمعنى أبداً فتكون ظرفاً، وإلّا لأعربت ودخلت عليها أل، ولم تؤكد أجل بجير في قوله:

در نسخه سنكى (على البردّى)

وقلن على الفردوس أول مشرب　　أجل جير إن كانت أبيحت دعاثره

ولا قوبل بها «لا» في قوله:

إذا تقول: لا، ابنة العجير　　تصدق، لا إذا تقول جير

وأما قوله:

وقائلة: أسيت، فقلت: جير　　أسيّ إنّني من ذاك إنّه

فخرج على وجهين، أحدهما: أن الأصل جير إنّ، بتأكيد جير بإنّ التي بمعنى نعم، ثم حذفت همزة إنّ وخففت. الثاني: أن يكون شبّه آخر النصف بآخر البيت، فنونه تنوين الترنم، وهو غير مختص بالاسم، ووصل بنية الوقف.

جَيْرِ

به فتح جيم و سكون ياء و كسر راء كه بنابر قاعده التقاى ساكنين، كسر راء است و

اگر به فتح راء بخوانید چون فتحه اخف حرکات است «مثل امس و کیف» مبنی بر فتح خواهد بود.

جیر حرف است به معنای نعم. پس حرف جواب است، نه اسم به معنای حقاً و اگر اسم باشند مصدر خواهد بود. هم‌چنین ظرف نیست به معنای ابداً. عبارت مصنّف گویای این است که بعضی قائل به مصدر بودن و ظرف بودن جیر شده‌اند، اما قول آنان ضعیف است، چون اگر مصدر یا ظرف باشد باید اِعراب داده شود و «ال» بر آن داخل گردد، اما از آن جا که داخل نشده، معلوم می‌شود که اسم و ظرف نیست. در قول شاعر که کلمه **اجل** و **جیر** موجود است، دومی تأکید برای اولی است. عبارت: «وقلن علی البردی الخ» یعنی: گفتند آن جماعت نسوان هنگام فرود آمدن بر محل آب بلی چنین است اگر اباحه شود بر ما حوض‌های کهنه آنها. **البردی** مکان اجتماع آب و مشرب اسم کان محل شرب و دعاثر جمع جمع دعثور (به ضم دال) به معنای حوض کهنه.

در این بیت **جیر** تأکید برای **اجل** است و اگر اسم بود تأکید واقع نمی‌شد، پس **جیر** اسم نیست. دلیل دیگر این که **جیر** در مقابل **لا** نافیه قرار می‌گیرد، مثل **نعم و بلی**. در قول شاعر آمده است: «اذا تقول ابنته العجیر الخ» جملهٔ: «تقول» خطاب است و لامقول قول وبعدش فعل مضارع محذوف است، ای: «لاتصدق و جیر» مقول قول است، یعنی هنگامی که می‌گویی **لا**، راست می‌گویی و هرگاه می‌گویی جیر راست نمی‌گویی. شاعر، **جیر** را در مقابل **لا** قرار داده است:

وقائلة: أسیت، فقلت: جیر   أسیّ إنّني من ذاك إنّه

بسا گوینده که محزون هستی تو، پس در جواب گفتم بلی محزونم به درستی که از حزن خلق شده‌ام.

قائلة مجرور به **ربّ** است، ای: «رب قائلة»، **اسيت** ماضی مخاطب بر وزن رضيت (به كسر سين)، أسی صفت مشبه بر وزن فعيل به معنای شخص محزون و **جير** به معنای **نعم** و انّه جواب است به معنای نعم.

در اين شعر **جير** تنوين دارد، پس بايد اسم باشد چون تنوين از مختصات اسم است، اما بر دو وجه توجيه شده است:

۱. اين كه جير در اصل **انّ** بوده است و **ان** تأكيد برای آن است به معنای **نعم**. پس مخفف گرديده و **جير** شده با حذف همزه **انّ** بنابراين بايد با نون نوشته شود (جيرن).

۲. اين كه تنوين **ترنّم** با خوشی در آمده است نه تنوين اعراب و علت آوردن تنوين ترنم، برای اين است كه آخر مصراع اول تشبيه شده به آخر مصراع دوم و اين تنوين مخصوص اسم نيست و در جايی می‌آيد كه بايد وقف شود پس وجود تنوين ترنم وصل است به نيّت وقف.

جَلَل

حرف بمعنى نعم، حكاه الزجاج في كتاب الشجرة؛ واسم بمعنى «عظيم»، أو «يسير» أو «أجل».

فمن الأول قوله:

قومي هم قتلوا، أُميم أخي ... فإذا رميت يصيبني سهمي

فلئن عفوت لأعفون جللاً ... ولئن سطوت لأوهنن عظمي

ومن الثاني قول امرئ القيس وقد قتل أبوه:

.... ألا كل شيء سواه جلل

ومن الثالث قولهم «فعلت در نسخه (ذلك) كذا من جلك» وقال جميل:

رسم دار وقفت في طلله   كدت أُقضي الحياة من جلله

فقيل: أراد من أجله، وقيل: أراد من عظمه في عيني.

جلل به فتح جیم و لام حرف است به معنای **نعم**. این قول را در کتاب الشجرة زجّاج نقل کرده است. قول دیگر این که به معنی عظیم باشد. قول سوم: به معنای یسیر است. قول چهارم: به معنای **اجل** (به فتح همزه و سکون جیم) و شاعر (حارث بن وعله) در رثاء برادرش گفته است:

قومي هم قتلوا أُميم أخي   فإذا رميت يصيبني سهمي

فلئن عفوت لأُعفون جللاً   ولئن سطوت لأوهنن عظمي

قوم من کشتند (ای امیمه) برادرم را زمانی که تیر بیندازم بـه خـودم اصابت مـی‌کند و اگـر عفو کنم امر عظیمی را عفو کردم و اگر بر آنها غلبه کنم استخوان خود را به طور مسلم ضعیف می‌کنم.

امیم منادای مرخم است و در اصل: «یا امیمه» (به ضم همزه) بوده و **اخی** مفعول **قتلوا**.

در این شعر **جلل** به معنای امر عظیم آمده است که عبارت است از: «لاعفون جللاً» اما آن جایی که به معنای امر یسیر آمده باشد قول امر القیس که در بارهٔ قتل پدرش گفته است:

بـقتل بـنی اسـد ربـهم   الا کل شيء سواه جلل

آگاه باشید هر امری سوای کشتن او امر یسیر است.

بقتل مصدر است و باء برای سببیت آمده است، یعنی به سبب قتل. بنی اسد طایفه امرء القیس است و پدر امرء القیس حجر بن عمر بوده است که بزرگ آن طایفه بوده است. جلل به معنای شیء قلیل آمده است.

آن جایی که به معنای اجل آمده باشد قـول جـمیل عـبدالله بـن مـعمر: رسـم دار

و وقفت في طلبه الخ»؛ بسا علامت‌های خانه‌هایی که مدتی ایستادم در طلّ‌های باقیمانده آن و نزدیک بود قضا کنم صبح از جهت آن خرابی‌ها، یعنی من اجله». بعضی گفته‌اند: **أجله** در این شعر به معنای عظیم آمده است: أی «من عظمته.»

حرف الحاء المهملة

حاشا

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً، تقول «حاشيته» بمعنى استثنيته، ومنه الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أسامة أحبّ الناس إليّ ما حاشى فاطمة»، ما: نافية، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام لم يستثن فاطمة، وتوهّم ابن مالك أنها ما المصدرية، وحاشا الاستثنائية، بناء على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام، فاستدلّ به على أنه قد يقال «قام القوم ما حاشا زيداً» كما قال:

رأيت النّاس ما حاشا قريشاً   فإنّا نحن أفضلهم فعالا

ويرده أن في معجم الطبراني «ما حاشى فاطمة ولا غيرها» ودليل تصرفه قوله:

ولا أرى فاعلاً في النّاس يشبهه   ولا أحاشي من الأقوام من أحد

وتوهم المبرد أن هذا مضارع حاشا التي يستثنى بها، وإنما تلك حرف أو فعل جامد لتضمنه معنى الحرف.

الثاني: أن تكون تنزيهية؛ نحو ﴿حاشَ لِلّٰهِ﴾[1] وهي عند المبرد وابن جني والكوفيين

---

١. يوسف (١٢) الآية ٣١.

فعل، قالوا: لتصرفهم فيها بالحذف، ولإدخالهم إياها على الحرف، وهذان الدليلان ينفيان الحرفية، ولا يثبتان الفعلية، قالوا: والمعنى في الآية جانب يوسف المعصية لأجل الله تعالى، ولا يتأتى مثل هذا التأويل في مثل ﴿حاشَ لِلَّهِ ما هـٰذا بَشَراً﴾[1] والصحيح أنها اسم مرادف للبراءة من كذا، بدليل قراءة بعضهم ﴿حاشً لِلَّهِ﴾ بالتنوين كما يقال «براءة لله من كذا» وعلى هذا فقراءة ابن مسعودﷺ ﴿حاشَ لِلَّهِ﴾ كمعاذ الله ليس جاراً ومجروراً كما توهم ابن عطية، لأنها إنما تجرّ في الاستثناء، ولتنوينها في القراءة الأخرى، ولدخولها على اللام في قراءة السبعة، والجار لا يدخل على الجار، وإنما ترك التنوين في قراءتهم لبناء حاشا لشبهها بحاشا الحرفية، وزعم بعضهم أنها اسم فعل ماض بمعنى أتبرّأ أو برئت، وحامله على ذلك بناؤها، ويرده إعرابها في بعض اللغات.

الثالث: أن تكون للاستثناء؛ فذهب سيبويه وأكثر البصريين إلى أنها حرف دائماً بمنزلة إلّا، لكنها تجرّ المستثنى، وذهب الجرميّ والمازني والمبرد والزجاج والأخفش وأبو زيد والفراء وأبو عمر والشيباني إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جاراً، وقليلا فعلاً متعدياً جامداً لتضمنه معنى إلّا، وسمع «اللّهمّ اغفر لي ولمن يسمع حاشا الشّيطان وأبا الأصبغ» وقال:

حاشا أبا ثوبان؛ إنّ به ... ضنّاً على الملحاة والشّتم

ويروى أيضاً «حاشا أبي» بالياء، ويحتمل أن تكون رواية الألف على لغة من قال:

إن أباها وأبا أباها ... قد بلغا في المجد غايتاها

وفاعل حاشا ضمير مستتر عائد على مصدر الفعل المتقدم عليها، أو اسم فاعلها، أو البعض المفهوم من الاسم العام، فإذا قيل «قام القوم حاشا زيداً» فالمعنى جانب هو ـ

---

١. يوسف (١٢) الآية ٣١.

أي قيامهم، أو القائم منهم، أو بعضهم ـ زيداً.

حاشا بر سه وجه آمده است:

۱. فعل متعدی متصرف. مراد از متصرف فعلی است که سایر مشتقاتش استعمال شده باشد؛ مثل: «حاشا یحاشی محاوشة یا محایشة» به معنای استثنا آمده است. آن چه در حدیث رسول الله آمده است: «اسامة أحبّ الناس إليّ ما حاشی فـاطمه» از هـمین قسم است. کلمه **ما** نافیه، حاشا به معنای استثنا و جمله «ما حاشا» از کلام راوی است که می‌گوید: پیامبر استثنا نکرد فاطمه راؑ.

توضیح مطلب این که اصحاب علاقهٔ رسول الله را به دخترش فاطمه می‌دیدند، لذا انتظار می‌رفت بعد از جمله «اسامة احب الناس اليّ» فاطمه را استثنا از الناس می‌کرد، اما استثنا نکرد. البته ابن مالک گفته است: جمله «ما حاشا» از کلام رسول اللهﷺ است وکلمه **ما** برای مصدریه است، نه برای نفی؛ مثل «ماخلا» او «ما عدا». «حاشا» هم برای استثنا آمده است، به دلیل این که گفته می‌شود: «قام القوم ما حاشا زیداً» چنان چـه در شعر اخطل آمده است:

رأيت النّاس ما حاشا قـريشاً   فـإنّا نـحن أفـضلهم فـعالا

شناختم مردم را و به حق فاضل‌تر از آنها هستیم سوای قریش.

در این شعر «ما حاشاء» برای استثنا آمده است، اما قول ابن مالك مردود است، به آن چه طبرانی (منسوب به طبریّه از بلاد اردن) در کتاب معجم خود نقل کرده است که بعد از «ما حاشا فاطمه» کلمه «و لا غیرها» آمده است و این قرینه می‌شود که «ما حاشا» از کلام راوی است.

قابل ذکر است که شاید طبرانی بنا بر فهم خود آن کلمه را زیاد کرده باشد، نه این که نقل از راوی باشد. اما دلیل بر متصرف بودن حاشا، قول شاعر (نابغه ذبیانی) است که

کلمه «احاشی» (مضارع متکلم) را استعمال کرده است:

ولا أری فاعلاً في النّاس يشبهه　　　ولا أحاشي من الأقوام من أحد

و نمی‌بینم فاعلی را در میان مردم که شباهت به او داشته باشد و کسی را از مردم استثنا نمی‌کنم.

چون مثل نابغه متکلم مضارع «احاشی» را استعمال کرده دلیل بر منصرف بودن آن است، اما مبرد توهم کرده است که «احاشی» در شعر نابغه مأخوذ از «حاشا ای» است که مثل **عدا** و **خلا** از ادوات استثناست، ولی مبرد غافل از این است که آن حاشا حرف است و اگر فعل باشد فعل جامد است که مضارع ندارد.

۲. تنزیهیه، یعنی ذکر می‌شود برای تنزیه کسی که اراده شده و داخل می‌شود بر کلمه **الله** که گاهی مجرور به لام است و زمانی بدون لام، ولی مراد تنزیه **الله** نیست؛ مثل آیهٔ: **﴿وَقُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما هٰذا بَشَراً إِنْ هٰذا إِلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾** و آیهٔ **﴿قُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾** در این دو آیه مراد، **تنزیه** حضرت یوسف است و این **حاشا** در نزد مبرّد و ابن جنّی و کوفیون فعل است، به دو دلیل:

۱. تصرف در حروفش به سبب حذف حرف آخر (الف حاش).

۲. داخل شدن **حاشا** بر حرف جر (لام)؛ مثل: «حاش لله».

(ممکن است که گفته شود: این دو دلیل حرفیت را نفی می‌کند، اما اثبات فعلیت احتیاج به دلیل دیگر دارد، زیرا ممکن است اسم باشد چنان چه عقیده مصنف همین است و آنهایی که قائل به فعل بودن حاشا هستند، می‌گویند: معنای آیه: **﴿قُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾**، «جانب یوسف المعصية لأجل الله» است، یعنی اجتناب کرد یوسف معصیت را برای خدا، اما این تأویل در آیه صحیح نیست، زیرا در این آیه زن‌های مصر در مقام تنزیه حضرت یوسف از معصیت نبودند بلکه در مقام تعجب از جمال او بودند. البته همان تأویل در این جا هم می‌آید، یعنی منزه است یوسف این که

بشر باشد و اعمال و معاصی بشر را انجام دهد بلکه او فرشته بوده است. قول صحیح این که از نوع اسم و مرادف با کلمه تنزیه است به دلیل این که بعضی حاشا را در آیه با تنوین قرائت کرده‌اند؛ مثل «براءةً لله من کذا»، یعنی «حاشاً لله من کذا» بنابراین در قرائت ابن مسعود که «حاش الله» را بدون حرف لام خوانده است به معنای «معاذ الله» است که برای تنزیه استعمال می‌شود. ابن عطیه نیز خیال کرده است که بنابر قرائت ابن مسعود **حاشا** حرف جر است **والله** مجرورش. این قول مردود است، زیرا **حاشا** فقط در مورد استثنا جر می‌دهد و در آیه مذکور برای استثنا نیست. دلیل دیگر بر اسم بودن این که بعضی «حاشاً لله» را با تنوین قرائت کرده‌اند. بنابر این قرائت «قرّاء سبع» که لام جر بر **الله** داخل کرده است (حاشا لله) و اگر حرف جر بود نباید با تنوین باشد و نباید داخل بر حرف جر شود، زیرا حرف جر داخل بر حرف جر نمی‌شود. پس **حاشا** در آیه حرف جر نیست جز این که قراء سبع بدون تنوین قرائت کرده‌اند به دلیل این است که **حاشا** را مبنی می‌دانند، چون شباهت به **حاشا** حرفیه دارد.

برخی گمان کرده‌اند: **حاشا** اسم فعل است به معنای «أتبرأ» فعل مضارع یا «برئت» فعل ماضی و آن چه باعث این قول شده، مبنی بودن حاشا است، اما باید توجه داشت که با تنوین (که علامت اعراب است) هم قرائت شده است. پس این قول صحیح نیست.

۳. برای استثناست. مذهب سیبویه و اکثر بصریون بر این است که حاشا استثنائیه حرف به منزله **الّا** است، اما از دو جهت با **الّا** فرق دارد:

۱. این که **حاشا** برای استثنا در تنزیه می‌آید، یعنی جدا کردن مستثنا از مستثنا منه به دلیل منزّه بودنش واقع می‌شود؛ مثل: «اشرك القوم حاشا زید» لذا گفته نمی‌شود: «دخل القوم حاشا زید»، چون تنزیه لحاظ نمی‌شود به خلاف **الّا** که در همه جا برای استثنا می‌آید.

۲. این که حاشا مستثنا را جر می‌دهد، به خلاف **الّا** که جر نمی‌دهد. جمعی از علما مانند: جرمی، مازنی، مبرّد، زجّاج، اخفش، ابو زید، فراء، ابـو عـمر و شـيبانی عـقيده دارند که این **حـاشا** در بیشتر موارد حرف جرّ است و در موارد کمی فـعل مـتعدی و جامد استعمال می‌گردد. علت جامد بودن این که متضمن معنای الا اسـتثنائيه است. پس **حاشا** نزد آنها مثل **خلا** و **عدا** است که اگر مدخولش را جرّ دهد حرف جر است و اگر نصب دهد فعل است. دلیل بر فعلیت **حاشا** این که شنیده شده است: «اللهمّ اغفر لی ولمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الاصبغ» به نصب شیطان و اگر **حاشا** حرف جر بـود باید شیطان و «ابا الصبغ» (که مرد گنه‌کار بود) مجرور می‌بود و شاعر گفته است:

حـاشا أبـا ثـوبان إنّ بـه　　　　ضنّاً على الملحاة والشّتم

در این شعر هم اسم بعد از حاشا منصوب آمده است. «ابا ثوبان» کنیه فرد منظور است و **مـلحاة** مصدر میمی به معنای منازعه است. احتمال دارد که «اباثوبان» مجرور باشد بنا بر گفته کسانی که حالت جری **ابا** را به الف می‌خوانند مثل: «ان اباها وابا اباها الخ» پس شعر فوق دلیل بر فعل بودن **حاشا** نخواهد بود. بنابر این که فعل باشد فاعلش ضمیر مستتر است که به مصدر فعلی برمی‌گردد که بر او مقدم شده است؛ مثل: «قـام القوم حاشا زيداً ای حاشا قيامهم». احتمال دیگر این کـه بـه اسـم فـاعل هـمان فـعل برگردد، ای: «حاشا قائمهم.»

۳. کلمه بعض که از مفهوم اسم عام استفاده می‌شود و کلمه عام در مثال قوم است و فاعل **حاشا** به بعض برمی‌گردد، ای: «حاشا بعضهم زيداً» و **حاشا** در تمام این موارد به معنای جانب است.

حتّى

حرف يأتي لأحد ثلاثة معان: «انتهاء الغاية» وهو الغالب، و«التعليل»، و«بمعنى إلّا

في الاستثناء» وهذا أقلّها، وقلّ من يذكره.

وتستعمل على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جاراً بمنزلة إلى في المعنى والعمل، ولكنها تخالفها في ثلاثة أمور:

أحدها: أن لمخفوضها شرطين، أحدهما عام، وهو أن يكون ظاهراً لا مضمراً، خلافاً للكوفيين والمبرد، فأما قوله:

أتت حتّاك تقصد كلّ فجّ ترجّي منك أنها لا تخيب

فضرورة، واختلف في علة المنع؛ فقيل: هي أنّ مجرورها لا يكون إلا بعضاً لما قبلها أو كبعض منه، فلم يمكن عود ضمير البعض على الكل، ويرده أنه قد يكون ضميراً حاضراً كما في البيت فلا يعود على ما تقدم، وأنه قد يكون ضميراً غائباً عائداً على ما تقدم غير الكل، كقولك «زيد ضربت القوم حتّاه» وقيل: العلة خشية التباسها بالعاطفة، ويرده أنها لو دخلت عليه لقيل في العاطفة «قاموا حتى أنت، وأكرمتهم حتى إياك» بالفصل؛ لأن الضمير لا يتصل إلّا بعامله، وفي الخافضة «حتاك» بالوصل كما في البيت، وحينئذ فلاالتباس، ونظيره أنهم يقولون في توكيد الضمير المنصوب «رأيتك أنت» وفي البدل منه «رأيتك إيّاك» فلايحصل لبس، وقيل: لو دخلت عليه قلبت ألفها ياء كما في إلى، وهي فرع عن إلى، فلا يحتمل ذلك، والشرط الثاني خاص بالمسبوق بذي أجزاء، وهو أن يكون المجرور آخراً نحو «أكلت السّمكة حتّى رأسها» أو ملاقياً لآخر جزء نحو ﴿سَلامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الفَجْرِ﴾[1] ولا يجوز سرت البارحة حتى ثلثها أو نصفها، كذا قال المغاربة وغيرهم، وتوهم ابن مالك أن ذلك لم يقل به إلّا الزمخشري، واعترض عليه بقوله:

---

١. القدر (٩٧) الآية ٥.

عيّنت ليلةً فما زلت حتّى نصفها راجياً فعدت يؤوسا

وهذا ليس محلّ الاشتراط؛ إذ لم يقل فما زلت في تلك الليلة حتى نصفها، وإن كان المعنى عليه ، ولكنه لم يصرح به.

الثاني: أنها إذا لم يكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها كما في قوله:

ألقى الصّحيفة كي يخفّف رحله والزّاد حتّى نعله ألقاها

أو عدم دخوله كما في قوله:

سقى الحيا الأرض حتى أمكن عزيت لهم فلا زال عنها الخير مجدودا

حمل على الدخول، ويحكم في مثل ذلك لما بعد إلى بعدم الدخول؛ حملاً على الغالب في البابين، هذا هو الصحيح في البابين. وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وليس كذلك، بل الخلاف فيها مشهور، وإنما الاتفاق في حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمعنى الواو.

والثالث: أن كلاً منهما قد ينفرد بمحل لا يصلح للآخر.

فما انفردت به «إلى» أنه يجوز «كتبت إلى زيد وأنا إلى عمرو» أي هو غايتي، كما جاء في الحديث «أنابك وإليك» و «سرت من البصرة إلى الكوفة» ولا يجوز: حتى زيد، وحتى عمرو، وحتى الكوفة، أما الأولان فلأنّ حتى موضوعة لإفادة تقضّي الفعل قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغاية، و«إلى» ليست كذلك، وأما الثالث فلضعف حتى في الغاية؛ فلم يقابلوا بها ابتداء الغاية.

ومما انفردت به «حتى» أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها نحو «سرت حتى أدخلها» وذلك بتقدير حتى أن أدخلها، وأن المضمرة والفعل في تأويل مصدر مخفوض بحتى ولا يجوز سرت إلى أدخلها، وإنما قلنا إن النصب بعد حتى بأن مضمرة لا بنفسها كما يقول الكوفيون لأن حتى قد ثبت أنها تخفض الأسماء وما يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال، وكذا العكس.

ولحتى الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان: مرادفة إلى نحو ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنا مُوسىٰ﴾[1]. ومرادفة كي التعليلية نحو ﴿وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ﴾[2] ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لاتُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُّوا﴾[3] وقولك «أسلم حتّى تدخل الجنّة» ويحتملها ﴿فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّهِ﴾[4]. ومرادفة إلّا في الاستثناء، وهذا المعنى ظاهر من قول سيبويه في تفسير قولهم «والله لا أفعل إلّا أن تفعل» المعنى حتى أن تفعل، وصرح به ابن هشام الخضراوي وابن مالك، ونقله أبو البقاء عن بعضهم في ﴿وَما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولا﴾[5] والظاهر في هذه الآية خلافه، وأن المراد معنى الغاية، نعم هو ظاهر فيما أنشده ابن مالك في قوله:

ليس العطاء من الفضول سماحةً ... حتّى تجود وما لديك قليل

وفي قوله:

والله لا يذهب شيخي باطلا ... حتّى أبير مالكاً وكاهلا

لأن ما بعدهما ليس غاية لما قبلهما ولا مسبباً عنه، وجعل ابن هشام من ذلك الحديث «كلّ مولود يولد على الفطرة حتّى يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه أو ينصّرانه» إذ زمن الميلاد لا يتطاول فتكون حتى فيه للغاية، ولا كونه يولد على الفطرة علته اليهودية والنصرانية فتكون فيه للتعليل، ولك أن تخرجه على أن فيه حذفاً، أي يولد على الفطرة ويستمر على ذلك حتى يكون... .

ولا ينتصب الفعل بعد «حتّى» إلا إذا كان مستقبلاً، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى

---

١. طه (٢٠) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ٢١٧.

٣. المنافقون (٩٣) الآية ٧.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

٥. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

زمن التكلم فالنصب واجب، نحو ﴿لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنا مُوسىٰ﴾[١] وإن كان بالنسبة إلى ما قبلها خاصة فالوجهان، نحو ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾[٢] الآية؛ فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال، لا بالنظر إلى زمن قصّ ذلك علينا.

وكذلك لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلا إذا كان حالاً، ثم إن كانت حاليته بالنسبة إلى زمن التكلم فالرفع واجب، كقولك «سرت حتّى أدخلها» إذا قلت ذلك وأنت في حالة الدخول، وإن كانت حاليته ليست حقيقية، بل كانت محكية؛ رفع، وجاز نصبه إذا لم تقدر الحكاية نحو ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ في قراءة نافع بالرفع بتقدير حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد حتى إلا بثلاثة شروط: أحدها: أن يكون حالاً أو مؤولا بالحال كما مثلنا، والثاني: أن يكون مسبباً عما قبلها؛ فلا يجوز «سرت حتّى تطلع الشمس» ولا «ما سرت حتى أدخلها» و«هل سرت حتى تدخلها» أما الأول فلأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير، وأما الثاني فلان الدخول لا يتسبب عن عدم السير، وأما الثالث فلان السبب لم يتحقق وجوده، ويجوز «أيّهم سار حتى يدخلها» و «متى سرت حتى تدخلها» لأن السير محقق، وإنما الشك في عين الفاعل وفي عين الزمان، وأجاز الأخفش الرفع بعد النفي على أن يكون أصل الكلام إيجاباً ثم أدخلت أداة النفي على الكلام بأسره، لا على ما قبل حتى خاصة، ولو عرضت هذه المسأله بهذا المعنى على سيبويه لم يمنع الرفع فيها، وإنما منعه إذا كان النفى مسلطاً على السبب خاصة، وكل أحد يمنع ذلك. والثالث: أن يكون فضلةً فلا يصح في نحو «سيري حتى أدخلها» لئلا يبقى المبتدأ بلا خبر، ولا في نحو «كان سيري حتى أدخلها» إن قدرت كان ناقصة، فإن قدرتها تامة أو قلت «سيري أمس حتى أدخلها»

---

١. طه (٢٠) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ٢١٤.

جاز الرفع، إلا إن علقت أمس بنفس السير، لا باستقرار محذوف.

الثاني من أوجه حتى أن تكون عاطفة بمنزلة الواو، إلّا أنّ بينهما فرقاً من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لمعطوف حتى ثلاثة شروط: أحدها: أن يكون ظاهراً لا مضمراً كما أنّ ذلك شرط مجرورها، ذكره ابن هشام الخضراوي، ولم أقف عليه لغيره.

والثاني: أن يكون إمّا بعضاً من جمع قبلها كـ«قدم الحاجّ حتّى المشاة» أو جزءاً من كل نحو «أكلت السّمكة حتى رأسها» أو كجزء نحو «أعجبتني الجارية حتى حديثها» ويمتنع أن تقول «حتى ولدها» والذي يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء، وتمتنع حيث يمتنع، ولهذا لا يجوز «ضربت الرجلين حتى أفضلهما» وإنما جاز:

القا الصحيفة كي تخفّف رحله ... والزاد حتى نعله ألقاها

لأن إلقاء الصحيفة والزاد في معنى ألقى ما يثقله، والثالث: أن يكون غاية لما قبلها إما في زيادة أو نقص؛ فالأول نحو «مات الناس حتى الأنبياء» والثاني نحو «زارك الناس حتى الحجّامون» وقد اجتمعا في قوله:

قهرناكم حتى الكمأة؛ فأنتم ... تهابوننا حتى بنينا الأصاغرا

الفرق الثاني: أنها لا تعطف الجمل، وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءاً مما قبلها أو كجزء منه، كما قدمناه، ولا يتأتىّ ذلك إلّا في المفردات، هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيّد في قول امرئ القيس:

سريت بهم حتّى تكلّ مطيّهم ... وحتّى الجياد ما يقدن بأرسان

فيمن رفع «تكلّ» أن جملة تكلّ مطيهم معطوفة بحتى على سريت بهم.

الثالث: أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض، فرقاً بينها وبين الجارة، فيقول «مررت بالقوم حتى بزيد» ذكر ذلك ابن الخباز وأطلقه، وقيده ابن مالك بأن لا يتعين

كونها للعطف نحو «عجبت من القوم حتّى بنيهم» وقوله:

جود يمناك فاض في الخلق حتّى بائس دان بالإساءة دينا

وهو حسن، ورده أبو حيان، وقال في المثال: هي جارة؛ إذ لا يشترط في تالي الجارة أن يكون بعضاً أو كبعض، بخلاف العاطفة، ولهذا منعوا «أعجبتني الجارية حتى ولدها» قال: وهي في البيت محتملة، انتهى. وأقول: إن شرط الجارة التالية ما يفهم الجمع أن يكون مجرورها بعضاً أو كبعض، وقد ذكر ذلك ابن مالك في باب حروف الجر، وأقره أبو حيان عليه، ولا يلزم من امتناع «أعجبتني الجارية حتى ابنها» امتناع «عجبت من القوم حتى بنيهم» لأن اسم القوم يشمل أبناءهم، واسم الجارية لا يشمل ابنها، ويظهر لي أن الذي لحظه ابن مالك أن الموضع الذي يصحّ أن تحل فيه «إلى» محل «حتى» العاطفة فهي فيه محتملة للجارة؛ فيحتاج حينئذ إلى إعادة الجار عند قصد العطف نحو «اعتكفت» في الشّهر حتى في آخره» بخلاف المثال والبيت السابقين، وزعم ابن عصفور أن إعادة الجار مع حتى أحسن، و لم يجعلها واجبة.

تنبيه

العطف بحتى قليل، وأهل الكوفة ينكرونه البتة، ويجملون نحو «جاء القوم حتى أبوك، ورأيتهم حتى أباك، ومررت بهم حتى أبيك» على أن حتى فيه ابتدائية، وأن ما بعدها على إضمار عامل.

الثالث من أوجه حتى: أن تكون حرف ابتداء، أي حرفاً تبتدأ بعده الجمل، أي تستأنف؛ فتدخل على الجملة الاسمية كقول جرير:

فما زالت القتلى تمجّ دماءها بدجلة حتّى ماء دجلة أشكل

وقال الفرزدق:

فواعجبا حتّى كليب تسبّني كأنّ أباها نهشل أو مجاشع

ولابد من تقدير محذوف قبل حتى في هذا البيت يكون ما بعد «حتى» غاية له، أي فوا عجبا يسبني الناس حتى كليب تسبني، وعلى الفعلية التي فعلها مضارع كقراءة نافع رحمه الله ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ ٱلرَّسُولُ﴾[1] برفع يقول، وكقول حسان:

يغشون حتّى ما تهرّ كلابهم لا يسألون عن السّواد المقبل

وعلى الفعلية التي فعلها ماضٍ نحو ﴿حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا﴾[2] وزعم ابن مالك أن «حتى» هذه جارة وأنّ بعدها «أن» مضمرة، ولا أعرف له في ذلك سلفاً، وفيه تكلف إضمار من غير ضرورة، وكذا قال في «حتى» الداخلة على إذا في نحو ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ﴾[3] إنها الجارة، وإن إذا في موضع جربها، وهذه المقالة سبقه إليها الأخفش وغيره، والجمهور على خلافها وأنها حرف ابتداء، و أن «إذا» في موضع نصب بشرطها أو جوابها، والجواب في الآية محذوف، أي امتحنتم، أو انقسمتم قسمين؛ بدليل ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾[4] ونظيره حذف جواب لما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾[5] أي انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك، وأما قول ابن مالك إن ﴿فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ هو الجواب فمبني على صحة مجيء جواب لما مقروناً بالفاء ولم يثبت، وزعم بعضهم أن الجواب في الآية الأولى مذكور وهو ﴿عَصَيْتُم﴾[6] أو ﴿صَرَفَكُمْ﴾[7] وهذا مبني على زيادة الواو [در نسخه (فاءِ)] وثم، ولم‌يثبت ذلك.

---

١. البقرة (٢) الآية ٢١٤.

٢. الأعراف (٧) الآية ٩٥.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٢.

٤. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٢.

٥. لقمان (٣١) الآية ٣٢.

٦. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٢.

٧. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٢.

وقد دخلت «حتى» الابتدائية على الجملتين الاسمية والفعلية في قوله:

سريت بهم حتّى تكلّ مطيّهم وحتّى الجياد ما يقدن بأرسان

فيمن رواه برفع تكل، والمعنى حتى كلّت، ولكنه جاء بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية كقولك «رأيت زيداً أمس وهو راكب» وأما من نصب فهي «حتى» الجارة كما قدمنا، ولابد على النصب من تقدير زمن مضاف إلى تكلّ، أي إلى زمان كلال مطيهم.

وقد يكون الموضع صالحاً لأقسام «حتى» الثلاثة، كقولك «أكلت السّمكة حتى رأسها» فلك أن تخفض على معنى إلى، وأن تنصب على معنى الواو، وأن ترفع على الابتداء، وقد روي بالأوجه الثلاثة قوله:

عممتهم بالنّدى حتى غواتهم فكنت مالك ذي غيّ وذي رشد

وقوله:

(ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد) حتّى نعله ألقاها

إلّا أن بينهما فرقاً من وجهين: أحدهما: أن الرفع في البيت الأول شاذ؛ لكون الخبر غير مذكور، ففي الرفع تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، وهذا قول البصريين، وأوجبوا إذا قلت «حتى رأسها» بالرفع أن تقول «مأكول». والثاني: أن النصب في البيت الثاني من وجهين؛ أحدهما: العطف، والثاني إضمار العامل على شريطة التفسير، وفي البيت الأول من وجه واحد.

وإذا قلت «قام القوم حتى زيد قام» جاز الرفع والخفض دون النصبّ، وكان ذالك في الرفع أوجه؛ أحدها: الابتداء، والثاني العطف، والثالث إضمار الفعل؛ والجملة الّتي بعدها خبر على الأول، ومؤكده على الثاني، كما أنها كذلك مع الخفض، وأما على الثالث فتكون الجملة مفسّرة.

وزعم بعض المغاربة أنه لا يجوز «ضربت القوم حتى زيد ضربته» بالخفض،

ولابالعطف، بل بالرفع أو بالنصب بإضمار فعل؛ لأنه يمتنع جعل «ضربته» توكيداً لضربت القوم، قال: وإنما جاز الخفض في «حتى نعله» لأن ضمير «ألقاها» للصحيفة، ولا يجوز على هذا الوجه أن يقدر أنه للنعل.

ولا محل للجملة الواقعة بعد «حتى» الابتدائية، خلافاً للزجاج وابن درستويه، زعما أنها في محل جر بحتى، ويرده أن حروف الجر لا تعلّق عن العمل، وإنما تدخل على المفردات أو ما في تأويل المفردات، وأنهم إذا أوقعوا بعدها «إنّ» كسروها فقالوا «مرض زيد حتى إنهم لا يرجونه» والقاعدة أن حرف الجر إذا دخل على أنّ فتحت همزتها نحو ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾[1].

حتی

حرف است و برای یکی از این معانی می‌آید:

۱. انتهای غایت و اغلب دلالت بر همین معنا می‌کند.

۲. معنای تعلیل؛ مثل: «**اسلم** حتی تدخل الجنّة.»

۳. به معنای **الّا** که دلالت بر استثنا می‌کند. در این معنا کمتر استعمال می‌شود و کیفیت استعمالش بر سه وجه است:

وجه اول: این که حرف جر باشد به منزله **الی** در عمل و در معنا، ولی در سه امر با **الی** مخالفت دارد:

الف) برای اسم مجرور به حتی دو شرط است:

مجرورش اسم ظاهر باشد، ولی کوفیّین و مبرد با این شرط مخالفت کرده‌اند و بنابر قول مشهور در هنگام ضرورت جایز است که بر ضمیر داخل شود مثل شعر:

أتت حتّاك تقصد كلّ فجّ ترجّي منك أنها لا تخيب

---

۱. الحج (۲۲) الآية ۶۲.

آمد او حتی به تو رسید در حالی که قصد می‌کرد هر راهی بین کوه‌ها را و در حالی که امیدوار بود که او را از بخشش خود ناامید نخواهید کرد.

در این شعر **حتی** به جهت ضرورت بر ضمیر خطاب داخل شده است و نحویون در باره علت عدم دخولش بر ضمیر اختلاف دارند:

قول اول: این که مجرور **حتی** بعضی از اسم ماقبل خود می‌باشد، مثل: «اکلت السمکة حتی رأسها.» در این جمله مجرور حتی **رأس** می‌باشد که بعضی از «سمکه» است و با این کیفیت اگر حتی بر ضمیر داخل شود و بگویند: **حتاه**، ضمیر به اسم ماقبل برمی‌گردد، در حالی که بعضی از آن باید مدخول حتی باشد، اما این علت مردود است، چون اولاً، این دلیل فقط در ضمیر غایب می‌آید و شامل ضمیر مخاطب و متکلم نمی‌شود با این که بر آنها هم داخل نمی‌شود و ثانیاً، گاهی در ضمیر غایب این علت وجود ندارد؛ مثل: «زید ضربت القوم حتاه» در این جمله ضمیر مجرور، به زید بر می‌گردد، نه به قوم، تا اشکال وارد آید.

قول دوم: این که اگر **حتی** جاره بر ضمیر داخل شود شبیه به حتی عاطفه می‌شود، چون حتی عاطفه بر ضمیر داخل می‌شود، اما این قول هم مردود است، زیرا **حتی** عاطفه داخل بر ضمیر منفصل می‌شود و **حتی** جاره داخل بر ضمیر متصل و علت منفصل بودن ضمیر در عاطفه این است که ضمیر به واسطه عاملش متصل می‌شود؛ مثل ضمایر متصل در فعل ماضی؛ مانند: «ضربته» و «ضربه» و حتی جاره به سبب این که عامل ضمیر است به ضمیر متصل خواهد بود، برخلاف **حتی** عاطفه که عامل در ضمیر نیست. لذا ضمیر منفصل نمی‌آید و نظیر تفاوتی که در ضمیر **حتی** جاره و حتی عاطفه هست تفاوتی است که بین ضمیر تأکید و بدل موجود است. پس نحویون ضمیر تأکید را به صورت رفع می‌آورند گرچه مؤکد ضمیر نصب باشد؛ مثل: «رأیتك انت» در این مثال مؤکد (ك) ضمیر منصوب است و انت (ضمیر رفع) آن را تأکید کرده

است، اما در صورت بدل ضمیر منصوب متصل به ضمیر منصوب منفصل بدل آورده می‌شود و در مثال گفته می‌شود: «رأیتك ایاك»، لذا بین ضمیر تأکید و بدل اشتباهی در کار نیست.

قول سوم: گفته شده است که اگر **حتی** بر ضمیر متصل داخل شود باید الف آخر **حتی** بدل به یاء گردد؛ مثل **الی** که **الیه**، الیك والیّ می‌شود. لزوم این اعلال برای **حتی** به جهت این است که از نظر معنا و لفظ فرع بر الی است پس باید در **حتی** این اعلال واقع شود، اما در **حتی** تسکین بوده و استعمال نشده است. بنابراین بر ضمیر متصل داخل نمی‌شود.

این قول هم مردود است، زیرا در صورت دخول لازم نیست اعلال شود. مثل علی چنان چه در بیت سابق (حتی ك) بدون اعلال آمده بود، پس باید گفت: علت اصلی، عدم استعمال عرب است و گرنه با تمام محذورات پذیرفته شده بود.

شرط دوم که برای **حتی** جاره گفته شده مخصوص به جایی است که ما قبل آن اسم صاحب اجزا باشد و مجرور حتی باید جزیی از اجزای اسم سابق باشد. در این صورت شرط است که مدخول **حتی** جزء آخر ماقبل خود باشد؛ مثل: «اکلت السمکة حتی رأسها» یا این که داخل بر جزیی شود که ملاقی با جزء آخر است ﴿سَلامٌ هِیَ حَتّیٰ مَطْلَعِ الفَجْرِ﴾ متصل به جزء آخر «لیلة القدر» است. بنابر این که بین‌الطلوعین جزء شب نباشد، چنان چه مشهور بین فقها همین است. اما بنابر قولی که جزء شب باشد حتی بر جزء آخر داخل شده است. بنابر شرط مذکور جایز نیست گفته شود: «سرت البارحة حتی ثلثها او نصفها»، زیرا ثلث و نصف جزء آخر نیست، زیرا ثلث و نصف، قسمتی از اجزای مشاع هستند. این مطالب را نحویون اهل مغرب گفته‌اند (مغار به جمع مغربی). ابن مالك که خودش از مغاربه است گمان کرده، فقط زمخشری این شرط را ذکر نموده است. لذا قول شاعر را نقض بر آنان آورده است:

كعيّنت ليلةً فما زلت حتّى نصفها راجياً فعدت يـؤوسا

در این بیت **حتی** داخل بر نصف شده، ولی این نقض وارد نیست، زیرا این جا از موارد شرط نیست و محل شرط آن جایی است که قبل از آن اسمی ذکر شود و حتی بر جزء آخرش داخل گردد و در «فمازلت في تلك الليلة حتى نصفها» اگر چه همین معنا قصد شده است، اما از نظر ترکیب لفظی، تصریحی بدان نشده است.

ب) در صورتی که قرینه‌ای بر دخول و عدم دخول ما بعد در ما قبل نباشد، در **حتی** حمل بر دخول می‌شود، به خلاف **الی**. مثال آن جایی که قرینه بر دخـول بـاشد قـول شاعر:

ألقى الصّحيفة كي يخفّف رحله والزّاد حـــتّى نـــعله ألقــاها

نامه عمرو بن هند (ملک حیره) را در نهر آب افکند تا سبک کند بار شتر خود را حتی کفش خود را.

در این شعر قرینه بر دخول وجود دارد، چون هدف سبکی رحل است. حال اگر قرینه‌ای بر عدم دخول نباشد مثل:

سقى الحيا الأرض حتى أمكن عـزيت لهـم فـلا زال عـنها الخـير مـجدودا

آب داد باران زمین را حتی مکان‌هایی که نسبت داده شده بود به آن جماعت پس دائماً خیر از آن زمین مقطوع باد.

امکن به فتح همزه و سکون میم، جمع مکان است.

در این جا قرینه بر عدم دخول است، چون نفرین شـاعر بـر عـدم سـقی اراضـی منسوب به آنها دلالت دارد و جایی که قرینه بر دخول و عدم دخول وجود نـداشـته باشد در **حتی** حکم به دخول می‌شود، چون اکثراً استعمال آن این چنین است. پس در جاهایی که قرینه نباشد حمل بر اکثر مـی‌شود، امـا در **الی** عکس آن است، چـون در استعمالات **الی** اکثراً داخل نیست. قول صحیح نیز همین است و شیخ شهاب الدیـن

قرافی (منسوب به قرافه از بلاد مصر) عقیده دارد که این مسئله در **حتی** بدون خلاف است و حال آن که اختلاف هست و فقط اتفاق در حتی عاطفه است که ما بعدش در ما قبلش داخل است، نه در حتی **جاره**. لذا بین این دو فرق است، زیرا **حتی** عاطفه به منزلهٔ واو است که بر جمع بین معطوف و معطوف علیه دلالت می‌کند.

ج) از فرق‌های بین **حتی** و **الی** این که هر یک از این دو در موارد مخصوصی استعمال می‌شوند؛ موارد الی مثل: «کتبت الی زید وانا الی عمرو»؛ نوشتم به سوی زید. جملهٔ «انا إلی عمر و» یعنی نهایت حرکتم به سوی عمرو است و در حدیث: «انا بك والیك»، ای: «انا متوثق بك و منتهی الیك» و جملهٔ «من البصرة الی الکوفة» استعمال **حتی** صحیح نیست. پس گفته نمی‌شود: «کتبت حتی زید الخ». علت منع در دو مثال اول این که **حتی** وضع شده است تا فعل ما قبلش را به تدریج به مابعدش برساند؛ مانند: «اکلت السمکة حتی رأسها» به خلاف **الی** که فعل را به ما بعدش به طور مطلق می‌کشاند، چه دفعی باشد و چه تدریجی و در مثال اخیر به جهت این است که **حتی** در افاده معنای انتهای بغایت ضعیف است، به خلاف **الی** که مخصوص همین معنا می‌باشد. لذا برای مقابله با ابتدا الی آورده می‌شود تا نهایت را بفهماند.

اما مواردی که **حتی** استعمال می‌شود و **الی** در آن استعمال نمی‌شود، فعل مضارع منصوب است بعد از **حتی** واقع می‌شود و **ان** ناصبه بعد از آن مقدر است، مثل: «سرت حتی ادخلها» ای: «حتی ان ادخلها» و ان با فعل به تأویل مصدر می‌رود، ای: «حتی دخولها»، اما **الی** در این جا استعمال نمی‌شود پس نمی‌توان گفت: «إلی ادخلها» و این که گفتیم **ان** ناصبه مقدر است، برای این که عامل در نصب **حتی** نیست بلکه **ان** مضمره است، ولی کوفیون گفته‌اند: منصوب به **حتی** است. دلیل بطلان قول کوفیون، این که **حتی** جر دهنده اسم است و آن چه در اسم عمل می‌کند نمی‌تواند عامل در فعل باشد و هم‌چنین عکس آن هم جایز نیست.

برای **حتی** که بر مضارع داخل می‌شود سه معنا ذکر شده است:

۱. معنای مرادف با الی، یعنی انتهای غایت؛

۲. مرادف با معنای کی که تعلیل باشد.

۳. استثنا و مرادف با **إلّا**. مثال اول: آیه: ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾. مثال دوم: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ﴾؛ همواره قتال می‌کردند تا آنها را برگردانند و آیهٔ ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ ...﴾؛ همان‌هایی بودند که می‌گفتند بر اطرافیان رسول الله اتفاق نکنند تا پراکنده شوند. حتی معنای علت را افاده می‌دهد. و قول شما که می‌گویید: «اسلم حتی تدخل الجنة». احتمالا دو معنای ذکر شده را می‌دهد. در آیه ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ کلمه **حتی** ممکن است مرادف با **الی** یا مرادف **باکی** باشد. اما سیبویه در جمله «والله لا افعلن الا ان تفعل» الّا را به **حتی** تفسیر کرده است، ای: «حتی ان تفعل» و ابن هشام خضراوی (منسوب به جزیره خضراء در اندلس) و ابن‌مالک به معنای سوم تصریح کرده‌اند. این مطلب را ابوالبقا از بعضی مفسرین در آیه ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ نقل کرده است که گفته‌اند: حتی برای استثناء است ظاهر در این آیه غایت است، یعنی هاروت و ماروت سحر را به کسی تعلیم نمی‌دادند تا وقتی که می‌گفتند ما برای امتحان آمده‌ایم. در شعری که ابن مالک نقل کرده بود معنای استثنا از **حتی** ظاهر است و آن این است:

ليس العطاء من الفضول سماحةً	حتّى تجود وما لديك قليل

نیست سماحه و بخشش از زیادی مال مگر این که بخشش کنی در حالی که مال کمی پیش تو باشد.

در این شعر حتی را به معنای **الّا** آورده شده است و نیز در شعر امرء القیس **حتی** به معنای الّا آمده است:

والله لا يذهب شيخي باطلا	حتّى أبير مالكاً وكاهلا

به خدا قسم نابود نمی‌شود خان بزرگ قبیله‌ام مگر این که هلاک کنم قبیله مالك را.

در حدیث شریف: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یکون ابواه...»؛ هر نوزادی بر فطرت زاییده می‌شود مگر این که پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی نمایند. برای استثنا آمده است، چنان چه ابن هشام خضراوی گفته است، زیرا اگر برای انتهای غایت باشد زمان تولد طولانی نیست تا این که برای او ابتداء و انتهایی در نظر گرفته شود و نیز برای علت هم نیست چون ولادت علت یهودیّت نیست پس ناچار باید به معنی استثناء باشد ولکن مخفی نماند که اگر جمله ویستمرّ در تقدیر گرفته شود می‌تواند حتی برای انتهاء غایت باشد «ای کل مولود... یستمرّ علی الفطرة الی ان یکون الخ» ولکن مخفی نماند که این توجیه از توجیه قبل بهتر است.

فعل مضارع بعد از حتی در صورتی به **ان** مقدره نصب داده می‌شود که فعل مضارع به معنای استقبال باشد، چون **ان** ناصبه زمان استقبال را برای مضارع می‌آورد، پس اگر به معنای حال باشد منصوب به **ان** مقدره نخواهد بود، ولی اگر نسبت به زمان تکلم، مضارع مستقبل باشد نصب واجب است؛ مثل: ﴿**لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عٰاكِفِينَ حَتّٰى يَرْجِعَ إِلَيْنا مُوسىٰ**﴾ استقبال «یرجع» نسبت به زمان تکلم است، پس نصب آن واجب است، اما اگر استقبال مضارع نسبت به زمان ما قبل تکلم باشد مثل آیهٔ: ﴿**وَزُلْزِلُوا حَتّٰى يَقُولَ ٱلرَّسُولُ...**﴾ که زمان «یقولوا» مدت‌ها گذشته است، ولی نسبت به «زلزال» استقبال است، نه نسبت به تکلم گرنه نسبت به زمان نزول آیه گذشته است و در این صورت دو وجه جایز است:

۱. نصب به تقدیر انّ بنابر این که **حتی** به معنای واو باشد.

۲. رفع، بنابر این‌که **حتی** در فعل مضارع به معنای **حتی** ابتدائیه باشد و در صورت اول فعل مضارع با **ان** تأویل به مصدر می‌رود و مجرور به **حتی** است و در صورت دوم، **حتی** به منزله حرف استیناف است و جمله بعدش مستأنفه خواهد بود و اخبار از

دو چیز می‌دهد: «زلزال» و «یقول الرسول» و هم‌چنین رفع مضارع بعد از حتی در صورتی جایز است که به معنای حال باشد، نه استقبال. آن گاه اگر حالیت بالنسبه به سوی زمان متکلم باشد رفع واجب است مثل عبارت: «سرت حتی ادخلها» **حتی** حرف جر نیست، بلکه ابتدائیه است و این جمله باید زمانی گفته شود که متکلم در حال دخول باشد، ولی اگر حال حقیقی نباشد، بلکه محکی از زمان گذشته باشد، مثل **﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾** در این جا استقبال بالنسبه به زمان گذشته است که در زمان حاضر حکایت می‌شود. در این صورت در فعل مضارع بعد از حتی دو وجه جایز است:

۱. رفع مضارع بنابر این که حتی حرف ابتدائیه باشد.

۲. نصبش بنابر این که زمان گذشته لحاظ نشود و فقط استقبال را منظور نماییم. در قرائت نافع که «حتی یقول» را به رفع خوانده به سبب این است که بین **حتی** و فعل مضارع جمله اسمیه در تقدیر گرفته است، ای: «حتی حالتهم حینئذ أن الرسول والذین آمنوا معه یقولون» و مراد از «حینئذٍ» زمان تکلم است. پس «یقولون» در معنای حال استعمال شده است.

قابل توجه این که رفع مضارع بعد از **حتی** سه شرط دارد:

۱. این که مضارع حقیقتاً یا تأویلاً برای حال باشد، (همان طور که گذشت).

۲. این که ماقبل **حتّی** سبب باشد برای مابعدش مانند: «سرت حتی ادخل الباب» و اما «سرت حتی تطلع الشمس»، جایز نیست رفع تطلع؛ زیرا سیر سبب طلوع شمس نمی‌باشد و هم‌چنین در جمله: «ما سرت حتی ادخلها»، زیرا عدم سیر علت عدم دخول نیست. پس باید «ادخلها» مرفوع نباشد. هم‌چنین اگر استفهام باشد مثل: «هل سرت حتی تدخل الدار»، چون سببیت «سرت» مسلم نیست، اما اگر استفهام از عوارض سیر باشد، مثل: «ایّهم سار حتی یدخلها» در این جا سیر محقق است، ولی

استفهام از فاعل سیر است. پس شرط رفع محقق است. هم‌چنین «متی سرت حتی تدخل» استفهام از زمان سیر است.

اخفش در مثال: «ما سرت حتی ادخلها» رفع مضارع را جایز دانسته است. (نجم الائمه رضی گفته است: قال الاخفش یجوز ما سرت حتی ادخلها بالرقع الّا ان العرب لم یتکلم به.) دلیل اخفش این است که در اصل فعل سبب بوده و حرف نفی بعداً داخل شده است. شارح رضی فرموده: این توجیه در «هل سرت حتی تدخل» که استفهام از اصل فعل است هم می‌آید. مصنف نیز در تأیید کلام اخفش گفته است. اگر این کلام بر سیبویه عرضه می‌شد او هم رفع مضارع را منع نمی‌کرد و منع او فقط در صورتی می‌بود که نفی فقط بر سبب مسلّط باشد که در این صورت هر کسی رفع مضارع را ممنوع می‌داند.

۳. فعل مضارع بعد از **حتی** در کلام فضله باشد، یعنی یکی از ارکان کلام (مسند و مسند الیه) نباشد و در این هنگام عدمش خللی به کلام نمی‌رساند، مثل مفعول. در حاشیه به نقل از نجم الائمه گفته است: علت این شرط این است که وقتی فعل بعد از حتی مرفوع می‌آید حرف ابتداست و جایز نیست در این هنگام فعل مضارع خبر واقع شود. پس اگر ما قبل حتی فضله نباشد و مبتدا قرار گیرد بدون خبر باقی می‌ماند. لذا جایز نیست که گفته شود: «سیری حتی ادخلها»، زیرا «سیری» مبتدا و «حتی ادخلها» خبرش محسوب می‌شود، در حالی که خبر واقع شدنش جایز نیست. اگر گفته شود خبر مبتدا در تقدیر می‌باشد؛ یعنی: «سیری حاصل حتی ادخلها» در جواب می‌گوییم چون قرینه‌ای بر حذف خبر نداریم، تقدیرش جایز نیست. هم‌چنین «کان سیری حتی ادخلها» نیز جایز نمی‌باشد، زیرا «کان» از نواسخ است که اسمش «سیری» خواهد بود و خبرش باید «ادخلها» باشد که باز همان محذور پیش می‌آید. اما اگر کان تامه باشد جایز است، زیرا احتیاجی به خبر ندارد و نیز صحیح است که گفته شود: «سیری امس

حتی ادخلها» به رفع فعل مضارع، زیرا در این صورت خبر مبتدا «امس» است و «ادخلها» فضله خواهد بود و این در صورتی است که «امس» متعلق به نفس «سیری» باشد و اگر متعلق به استقرار محذوف باشد رفع مضارع جایز نیست، چون در این صورت «امس» نمی‌تواند خبر باشد، زیرا محذور سابق پیش می‌آید.

وجه دوم: حتی عاطفه و به منزله واو عاطفه است. البته واو و حتی از سه جهت با هم فرق دارند:

الف) برای معطوف **حتی** سه شرط است:

۱. این که معطوف **حتی** باید اسم ظاهر باشد؛ چنان چه در **حتی** جاره هم ذکر شد. این شرط را ابن هشام خضراوی گفته است و ندیدم که غیر از او این شرط را ذکر کرده باشد.

۲. اگر معطوف‌علیه **حتی** مجموعه‌ای از افراد باشد باید معطوف، فرد یا افرادی از آن مجموعه باشند؛ مثل: «قدم الحاج حتی المشاة»، اما اگر اسم دارای اجزا باشد معطوف نیز باید جزیی از آن به حساب آید؛ مثل: «اکلت السمکة حتی رأسها» ومثال «اعجبني الجاريه حتی حدیثها» برای نظیر جزء است، چون حدیث او به منزله جزء او می‌باشد. لذا گفته نمی‌شود: «اعجبتني الجارية حتی ولدها»، زیرا «ولد» جزء او حساب نمی‌شود. ضابط کلی این است که ممکن باشد معطوف را از معطوف‌علیه استثنا کرد و در هر کجا استثنا ممتنع باشد، عطف آن بر **حتی** جایز نیست. لذا نمی‌توان گفت: «اعجبتني الجارية حتی وردها»؛ شگفت زده کرد مرا جاریه حتی گل او، چون ممکن نیست گل را از او استثنا کرد. هم‌چنین «ضربت الرجلین حتی افضلهما»، زیرا استثنا در این جا جایز نیست و مستثنا صریحاً داخل در مستثنامنه نیست. اما قول شاعر: «القی الصحیفة... حتی نعلها» گر چه استثنای نعل از «زاد» جایز نیست، اما منظور شاعر از صحیفه او، شیء ثقیل است که شامل نعل هم می‌شود و می‌توانیم آن را چنین استعمال نماییم: «القی ما اثقله.»

۳. شرط سوم این که معطوف، غایت برای معطوف‌علیه باشد در زیاده و یا نقص، مثال اول: «مات الناس حتی الانبیاء» در این مثال «الانبیاء» از نظر عظمت و زیادی غایت ناس است. مثال دوم: «زارك الناس حتی الحجّامون» در این مثال «حجّامون» (حجامت کنندگان) از نظر نقص و حقارت انتهای غایت انسان است در قول شاعر:

قهرناکم حتی الکماة؛ فأنتم   تهابوننا حتی بنینا الأصاغرا

شکست دادیم حتی شجاعان شما را و از ما ترس دارید؛ حتی از بچه‌های کوچک ما می‌ترسید.

در بیت اول کماة (شجاعان) از نظر عظمت انتهای قوم مخاطب و در بیت دوم «حتی الصغار» از نظر کوچکی و نقص انتهای قوم متکلم است.

ب) فرق دوم بین **حتی** و واو این که **حتی** جمله را بر جمله عطف نمی‌کند، به خلاف واو که جمله را بر جمله و مفرد را بر مفرد عطف می‌کند، چون معطوف حتی باید جزیی از معطوف‌علیه باشد و این امر در جمله امکان ندارد. قول صحیح نیز همین است، ولی ابن سید[1] (به کسر سین) گمان کرده است که در شعر امرء القیس عطف جمله بر جمله شده است:

سریت بهم حتّی تکلّ مطیّهم   وحتّی الجیاد ما یقدن بأرسان

سیر دادم آن جماعت را تا این که خسته شد مرکب‌های آنها در وقتی که کشیده نمی‌شدند به ریسمان‌ها.

او گفته است: جمله «تکلّ» بنابر قول رفع عطف بر جمله «سریت» است.

بنابر قول کسانی که «تکلّ» را رفع داده‌اند «سریت» به معنای سیر در شب و «تکلّ» مضارع کلّ است به معنای خستگی. «الجیاد» جمع جواد به معنای اسب نجیب است.

---

۱. أبومحمد عبدالله السید المتوفّی سنة إحدیٰ وعشرین خمسمائة.

«مطی» به معنای مرکب سواری و «یقدن» مضارع مجهول از «وقـد یـقد» و «ارسـان» جمع «رسن» به معنای ریسمان است.

ج) اگر **حتی** عطف بر اسم مجرور شود، حرف جر تکرار می‌گردد؛ مـثل: «حـلت علی القوم حتی علی ضارهم» به خلاف واو که گاهی تکرار مـی‌شود و تکـرار آن در حتی این که اگر تکرار نشود، توهم می‌رود که به واسطه حتی مجرور شده است. و این فرق را ابن خباز به طور مطلق ذکر کرده است، اما ابن مالک مخصوص جایی می‌داند که فرق بین جاره و عاطفه معین نباشد نه جایی که از قرینه بدانیم که **حتی** برای عطف است، مانند: «عجبت من القوم حتی بنیهم»؛ تعجب کردم از قوم **حتی** از بچه‌های آنها.

در این بیت با **حتی** عطف شده است، بدون این که حرف جر تکرار شود، چون **حتی** متعین در عطف است. مثال دیگر:

جود يمناك فاض في الخلق حتّى بـــائس دان بـــالإساءة ديـــنا

«جود» اسم مصدر به معنای بخشش، «یمیناً» به معنای دست راست، «بائس» اسم فاعل کسی که در سختی قرار گرفته است و «دان» فعل ماضی به معنای عادت کردن و «الاسائه» مصدر باب افعال، به معنای بدی کردن است.

در این شعر «حتی بائس» را عطف بر «فی الخلق» کرده و حرف جر تکرار نشـده است، چون **حتی** متعین در عطف است و اگر حـرف جـر بـاشد بـاید بـتوانـیم **الی** را جانشین آن کنیم و این جایز نیست. بیت قبلی نیز همین‌طور است، اما ابو حیان قول ابن مالك را قبول ندارد و **حتی** را در این دو مورد جاره می‌داند، چون فقط شرطش را این می‌داند که معطوف جزیی از معطوف‌علیه باشد و این شرط در این جـا مـوجود است و لذا جمله «اعجبتني الجارية حتى ولدها» را ممتنع می‌داند و گفته است: عاطفه بودن در بیت محتمل است. پایان [کلام ابو حیان].

چون در این بیت دو احتمال وجود دارد، نمی‌تواند دلیلی بر گفته ابن مالک باشد.

اما جواب ابن حبان این که شرط مذکور برای **حتی** جاره در جایی است که معطوف و معطوف‌علیه صلاحیت داشته باشند تا معطوف بعضی از اجزا و افراد آن باشد، اما اگر این صلاحیت را نداشته باشند این شرط لازم نخواهد بود و به تعبیر مصنف، باید اسمی باشد که صلاحیت از آن فهمیده شود. کلام ابوحیان در این جا صحیح است و ابن مالک هم در همین قسم (در باب حروف جر) این شرط را ذکر کرده است و ابوحیان هم اقرار نموده است و این که ابوحیان گفته است: وقتی در مثال «اعجبتني الجارية حتى ولدها...» عطف جایز نباشد در ما نحن فيه هم جایز نیست، مورد قبول نمی‌باشد، زیرا لازم نمی‌آید که در مثال «عجبت من القوم حتى بنيهم» عطف جایز نباشد، برای این که اسم قوم شامل ابنای او هم می‌شود، پس بین این دو مثال فرق است، اما اعتراض ابوحیان به حال خود باقی است، چون در جمله «حتى بنيهم» احتمال جاره بودن موجود است، زیرا در هر یک از **حتی** عاطفه و جاره شرط است که ما بعد آن داخل در ماقبلش باشد و این شرط در آن جمله وجود دارد. لذا مصنف به نظر ابن مالک استدلال می‌کند و آن این که هر موضعی که صحیح باشد **الی** در جای **حتی** قرار گیرد در آن جا عاطفه است و احتمال دارد که جاره باشد. در این هنگام اگر قصد عاطفه بودن **حتی** را دارد باید حرف جر را ذکر نماید؛ مثل: «اعتكف في الشهر حتى في آخره» به خلاف بیت سابق که **الی** نمی‌تواند جانشین **حتی** شود. اما ابن عصفور[1] عقیده دارد که ذکر جار با حتیٰ بهتر است و واجب نیست مطلقاً ذکر شود.

یک تنبیه

عطف با **حتی** کم واقع است و اهل کوفه به طور کلی منکر آن می‌باشند. مواردی هم

---

۱. ابوالحسن علي بن مؤمن بن عليّ النحوي الخضرمي الإشبلي الأندلسي المتوفّى ٩٦٩ هـ. ق (روضات).

که دیده شده، مثل «جاء القوم حتی ابوك» و مثال‌های بعد را حمل بر حتی ابتدائیه کرده‌اند و عاملی در ما بعد **حتی** برای اسم در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «حتی جاء ابوك و...» اما قول آنها مردود است، زیرا با امکان عدم تقدیر سزاوار نیست تقدیر گرفته شود.

وجه سوم: حتی حرف ابتدا باشد، یعنی بعد از آن به جمله مستقل آغاز می‌شود و جمله مستأنفه خواهد بود و بر جمله اسمیّه و فعلیه داخل می‌شود، مثال اول قول جریر:

فما زالت القتلى تمجّ دماءها　　　بدجلة حتّى ماء دجلة أشكل

«قتلی» جمع قتیل و «تمجّ» بر وزن تغذّ؛ ریختن خون، «دجله» نهر معروف عراق و «أشکل» صفت است به معنای رنگ سرخ و سفید در این شعر حتی ابتدائیه بر سر جمله اسمیه داخل شده است و قول فرزدق:

فواعجبا حتّى كليب تسبّني　　　كأنّ أباها نهشل أو مجاشع

«فواعجبا» واو برای ندبه می‌آید، «کلیب» نام قبیله فرزدق است، «یسب» فعل مضارع و «نهشل» و «مجاشع» نام دو قبیله است.

در این شعر **حتی** بر جمله اسمیه داخل شده است و قبل از آن باید فعل یا اسمی در تقدیر گرفته شود تا ما بعدش غایت برای آن باشد، ای: «اتوجع لعدم حضورك حتی کلیب...».

مثال دوم (بر فعل مضارع داخل شود) آیهٔ شریفه: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ به رفع یقول تا این که جمله مستقلی باشد و **حتی** حرف ابتدا محسوب گردد و قول حسان بن ثابت:

يغشون حتّى ما تهرّ كلابهم　　　لا يسألون عن السّواد المقبل

از مردم پوشیده می‌شوند تا این که به صبدا در نمی‌آید سگ‌های آنها و سئوال نمی‌کنند از

جماعت کثیری که به سوی آنها می‌آیند.

«يُغشون» و **تهَرّ** بالها وراءِ المهمله مضارع **لهرّ** و **سواد مقبل** یعنی جمعیت زیـاد رو آورنده.

در این شعر **حتی** ابتدائیه بر فعل مضارع داخل شده است. مثال جایی که بر فـعل ماضی داخل شود آیه: **﴿ثُمَّ بَدَّلْنا مَكانَ ٱلسَّيِّئَةِ الحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقالُوا قَدْ مَسَّ ...﴾** است. مراد از سیئه قحطی و خشک‌سالی است و مراد از حسنه فراوانی نعمت و رفاه می‌باشد. عبارت: «حتی عفوا» حتی ابتدائیه است، ای: «کثروا نسلهم.»

ابن مالک گمان کرده است که حتی در این آیه جاره است، تقدیر: «حتی ان عفوا» تا فعل تأویل به مصدر رود و حرف جر بر اسم داخل شود، البته قبل از ابن مالک کسی این قول را نگفته است. در آیه: **﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُ إِذ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذا فَشِلْتُمْ وَتَنازَعْتُمْ فِي ٱلأَمْرِ ...﴾** گفته است که **حتی** جاره بوده و داخل بر اذا شده است و اذا در موضع جر می‌باشد. اخفش و جمع دیگر نیز همین را گفته‌اند، اما جمهور نحویون بر خلاف آنها گفته‌اند: **حتی** حرف ابتداست و **اذا** به واسطه فعل شرط و با فعل جزا در موضع نصب است، (بنابر اختلافی که در عامل **اذا** گذشت) و جوابش محذوف است، ای: «امتحنتم» و یا «انقسمتم». شأن نزول آیه در بارهٔ جنگ احد می‌باشد، یعنی زمانی که با کفار مقاتله کردید خدا به وعده خود وفا کرد و تا زمانی که از دشمن ترسیدید و بین خود نزاع کردید و امر او را معصیت نمودید، گرفتار شدید (و با اختلاف میان خـود چند قسمت شدید).

دلیل بر تقدیر (انقسمتم) قوله تعالی در همین آیه **﴿مِنكُمْ مَنْ يُرِيدُ ٱلدُّنْيا وَمِنكُمْ مَنْ يُرِيدُ ٱلآخِرَةَ﴾** أي أنقسمتم قسمين الخ. نظیر همین آیه (در حذف جواب) آیهٔ **﴿فَلَمّا نَجّاهُمْ إِلَى البَرِّ ...﴾**؛ چون نجات داده شدند به سوی بیابان پس بعضی از آنها بر ایمان خود باقی ماند و جواب شرط **﴿فَلَمّا نَجّاهُمْ﴾** حذف شده و باید مناسب با مقام در تقدیر

گرفته شود، ای: «انقسمتم الی قسمین فمنهم مقتصد ومنهم غیر ذلك».

اما قول ابن مالک که گفته است: جواب **لمّا** جمله «فمنهم مقتصد» است، مبنی بر این است که جواب آن بتواند مقرون به فاء باشد، اما این ثابت نشده است و بعضی عقیده دارند که جواب شرط «عصیتم» در آیه اول مذکور است که بعد از واو عاطفه قرار دارد و یا جمله «صرفکم» می‌باشد که بعد از **ثمّ** ذکر شده است. تمام آیه **﴿وَتَنازَعْتُمْ فِي ٱلأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراكُمْ ما تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ ٱلدُّنْيا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ ٱلآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾** لازم می‌آید که واو و **ثم** در آن زاید باشد، چون اگر جمله ما بعد واو و **ثم** جواب شرط باشد ناگزیر دلالت بر معنای دیگر می‌کند، در حالی که زیادی این دو حرف ثابت نشده است و در شعر امرء القیس که مذکور شد:

سریت بهم حتّی تکلّ مطیّهم وحتّی الجیاد ما یقدن بأرسان

در بیت اول **حتی** بر جمله فعلیه و در بیت دوم «حتی الجیاد» بر جمله اسمیه داخل شده است بنابر قول کسانی که **حتی** را ابتدائیه می‌دانند و فعل بعدش را رفع می‌دهند. «تکل» مضارع به معنای ماضی آمده است، چون این فعل در گذشته واقع شده است. پس در بیت حکایت از گذشته می‌باشد و بر همین مبنا مضارع آورده است؛ نظیر: «رأیت زیداً و هو راکب» در این جا جمله حالیه بر طریق حکایت است. البته بنابر قول کسانی که «تکلّ» را نصب داده‌اند، به تقدیر: «ان تکلّ» حتی حرف جر است به معنای **الی** (انتهای غایت) ای: «تکل بهم الی زمان کلال مطیّهم.»

در بعضی موارد **حتی** صلاحیت دارد برای هر سه وجه (جاره، عاطفه و ابتدائیه) بیاید؛ مانند: «اکلت السمکة حتی رأسها» اگر جاره باشد به معنای الی و امکان دارد عاطفه باشد به معنای واو عطف و «رأسها» مفتوح است، چون عطف بر مفعول «السمکه» می‌باشد. جایز است که حرف ابتدا باشد که اسم بعدش مرفوع خواهد بود،

بنابر این که مبتدایی است که خبرش محذوف است ای: «رأسها اکلت» و معنای جمله بنابر تقدیرهای سه گانه فرق می‌کند.

در قول شاعر اسم بعد از حتی به سه وجه روایت شده است (رفع، نصب و جر):

عـممتهم بـالنّدى حـتى غـواتـهم   فكنت مالك ذي غـيّ وذي رشـد

بخشش خود را تعمیم دادی حتی گمراهان را. پس مالک اشـخاص گـمراه و هـدایت شـده می‌باشی.

«عممتهم» فعل ماضی دارای دو مفعول «النداء» به معنای بخشش، «غواتهم» (بـه ضمّ غین) جمع غاوی به معنای گمراه است.

در این شعر «غواتهم» بر سه وجه قرائت شده به همان شرحی که در مثال «أکـلت السمکة» بیان شد و هم‌چنین در شعر امرء القیس: «حتی نعلها القاها نعلها» به سه وجه قرائت شده است. البته بین این دو شعر از دو جهت فرق است:

۱. این که رفع «غواتهم» در «حتی غواتهم» قلیل است، زیرا اسم بعد از **حتی** بـاید مبتدا باشد و خبرش محذوف و از این وجه لازم می‌آید که آمادگی عامل قبل از **حتی** قطع شده و لذا در جمله قبل عمل نکرده است پس باید خبرش محذوف بـاشد. لذا قول بصریون این است که اگر «حتی رأسها» را رفع دهی واجب است خبرش ذکر شود، ای: «رأسها مأکول» و بدون ذکر خبر، رفع اسم بعد از حتّی جایز نیست و این اشکال در بیت «حتی نعلها القاها» وارد نیست، چون «القاها» می‌تواند خبر «نعلهما» باشد.

۲. این که نصب اسم بعد از حتی در بیت «حتی نعله» از دو جهت است: یکی این که عطف بر مفعول فعل سابق باشد، یا این که از مصادیق باب اشتغال باشد، یعنی «نعلها» اسم مشتغل عنه به حساب آید که عامل «القاها» در ضمیر عمل کرده و باید بـرای آن عامل نصب در تقدیر گرفته شود، ای: «القا النعلین القاها» به خلاف بیت اول که از یک جهت منصوب است. در مثال «قام القوم حتی زید قام» در اسم بعد از **حتی** دو وجـه

جایز است: رفع و جرّ. امّا نصبش جایز نیست، زیرا **حتی** باید عطف بر اسم منصوب باشد و در این مثال اسم قبل از آن بنا بر فاعلیت، مرفوع است. اما در صورت جر زید، حتی جاره است و در صورت رفع، سه وجه ذکر شده است: مبتداء، عطف بر فاعل قام، فاعل فعل مضمر؛ ای: «قام القوم و حتی قام زید» و جمله بعدش «قام» بنابر وجه اول «زید مبتدا باشد» خبر است و بنابر وجه دوم «زید عطف باشد» پس جمله «قام» تأکید است؛ همان طوری که اگر زید مجرور به **حتی** باشد «قام» بعدش مؤکد «قام القوم» خواهد بود و بنابر وجه سوم (زید فاعل فعل مقدر باشد) **قام** مفسر فعل مضمر می‌باشد.

در مثال «ضربت القوم حتی زید ضربته» بعضی از مغاربه گمان کرده‌اند که در اسم بعد از **حتی** فقط دو وجه (رفع و نصب) جایز است و جر جایز نیست. رفعش بنابر ابتدائیه و نصبش بنابر تقدیر «ضربت» که ضربت مذکور مفسرش می‌باشد. علت عدم جواز وجه عطف و جرّ به دلیل این است که براساس این دو وجه، جمله «ضربته» باید مؤکد جمله «ضربت القوم» باشد و چون در جمله اول ضربت به «قوم» تعلق گرفته و در جمله دوم به زید، لذا مؤکد واقع نمی‌شود.

اما در «**حتی** نعله»، جایز می‌دانند که **حتی** حرف جر باشد، زیرا ضمیر «القاها» به «صحیفه» برمی‌گردد، نه به نعل. پس «القاها» می‌تواند تأکید برای «ألقی الصحیفة» باشد و در این صورت ضمیر به «نعل» برمی‌گردد وگرنه همان اشکال سابق پیش می‌آید.

البته اگر **حتی** ابتدائیه باشد جمله بعدش محلی از اعراب ندارد. زجاج و ابن درستویه با این قول مخالفند و گفته‌اند: مجرور به **حتی** است. لازمه این قول این است که **حتی** معناً در جمله عمل کند، نه لفظاً. پس باید تعلیق از عمل باشد. در صورتی که تعلیق در حروف جر جایز نیست و مخصوص افعال قلوب و نظایر آن‌ها است و حروف جر فقط بر مفرد و بر جمله‌هایی که تأویل به مصدر می‌روند داخل می‌شوند.

اگر بعد از حتی جمله‌ای واقع شود که در اولش انّ باشد، به کسر خوانده می‌شود؛ مثل: «مرض زید حتی انهم لا یرجونه»، ولی سایر حروف جر اگر بر جمله داخل شوند اَنّ خوانده می‌شود؛ مانند: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾.

حيث

وطيئ تقول: حوث، وفي الثاء فيهما: الضمّ تشبيهاً بالغايات؛ لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة؛ لأن أثرها ـ وهو الجر ـ لا يظهر، والكسر على أصل التقاء الساكنين، والفتح للتخفيف.

ومن العرب من يعرب حيث، وقراءة من قرأ ﴿مِنْ حَيْثُ لَايَعْلَمُونَ﴾[1] بالكسر تحتملها وتحتمل لغة البناء على الكسر.

وهي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان، والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وقد تخفض بغيرها كقوله:

(فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة) لدى حيث ألقت رحلها أُم قشعم

وقد تقع حيث مفعولاً به وفاقاً للفارسي، وحمل عليه ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ﴾[2] إذ المعنى أنه تعالى يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان وناصبها «يعلم» محذوفاً مدلولاً عليه بأعلم، لا بأعلم نفسه، لأن أفعل التفضيل لا ينصب المفعول به، فإن أوّلته بعالم جاز أن ينصبه في رأي بعضهم، و لم تقع أسماً لـ«أنّ» خلافاً لابن مالك، ولا دليل له في قوله:

إنّ حيث استقرّ من أنت راعيـ ـه حمىً فيه عزّة وأمان

لجواز تقدير حيث خبراً، وحمىً اسماً، فإن قيل: يؤدى إلى جعل المكان حالاً في

---

١. القلم (٦٨) الآية ٤٤.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٢٤.

المكان، قلنا: هو نظير قولك «إنّ في مكّة دار زيد» ونظيره في الزمان «إنّ في يوم الجمعة ساعة الإجابة».

وتلزم حيث الإضافة إلى جملة، اسميةً كانت أو فعلية، وإضافتها إلى الفعلية أكثر، ومن ثمّ [در نسخه ترجّح] رجح النصب في نحو «جلست حيث زيداً أراه» وندرت إضافتها إلى المفرد كقوله:

(ونطعنهم تحت الكلى بعد ضربهم ... ببيض المواضي) حيث ليّ العمائم

(أنشده ابن مالك) والكسائي يقيسه، (ويمكن أن يخرج عليه قول الفقهاء «من حيث أن كذا»). وأندر من ذلك أضافتها إلى جملة محذوفة كقوله:

إذا ربدة من حيث ما نفخت له ... أتاه برتاها خليل يواصله

أي إذا ربدة نفحت له من حيث هبّت، وذلك لأن ريدة فاعل بمحذوف يفسره نفحت فلو كان نفخت مضافاً إليه «حيث» لزم بطلان التفسير؛ إذ المضاف إليه لايعمل فيما قبل المضاف، وما لا يعمل لا يفسر عاملاً. فيه قال أبو الفتح في كتاب التمام: ومن أضاف حيث إلى المفرد أعربها، انتهى. ورأيت بخط الضابطين: أماترى حيثَ سهيل طالعا.

بفتح الثاء من حيث وخفض سهيل، وحيث بالضم وسهيل بالرفع، أي موجود، فحذف الخبر.

وإذا اتصلت بها «ما» الكافة ضمّنت معنى الشرط وجزمت الفعلين كقوله:

حيثما تستقم يقدّر لك الله ... نجاحاً في غابر الأزمان

وهذا البيت دليل عندي على مجيئها للزمان.

حَيْثُ

به فتح حاء و سكون ياء و ثاء مثلثه مضموم. در لغت طی گفته می‌شود: «حوث»؛

چنان چه شاعر گفته است:

یا رب ان کنت لزید ربّاً فـابعث   له مــن حـوث شـئث رکـباً

«حیث» و «حوثِ» مبنی بر ضم است؛ مثل غـایات (قـبل و بـعد)، چـون مـقطوع الاضافه‌اند. هنگامی که **حیث** به جمله اضافه می‌شود کاملاً اضافه است، چون اثر لفظی حاصل نشده است و اگر مبنی بر کسر باشد به دلیل التقای ساکنین بین ثاء و یاء است و اگر مبنی بر فتح باشد به سبب خفیف بودن فتح است و طایفه بنو قفعی **حیث** را اعراب داده‌انـد، یـعنی در حـال رفـع و نـصب و جـر اعـرابش را ظـاهر مـی‌کنند و در آیـه **﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لايَعْلَمُونَ﴾** بنابر قرائت کسر حیث، احتمال دارد کـه مـعرب بودن آن لحاظ شده باشد. احتمال دیگر این که لغت مبنی بر کسر را در **حیث** انتخاب کرده‌اند و به اتفاق همه علما **حیث** ظرف مکان است. اخفش گفته است: گاهی بـرای ظرف زمان هم می‌آید شاعر (طرفه) گفته است: «للفتی عقل یعیش به حـیث تـهدی ساقة قدمه»؛ برای جوانمردی عقلی است که به آن معیشت می‌کند زمانی که هـدایت می‌شود. **حیث** غالباً منصوب است بنابر ظرفیت، یا مجرور به **مـن** است. مـوقعی هـم مجرور به غیر **مِـن** می‌شود؛ مثل: «لدی حیث القت رحلها أُمّ قشعم»؛ نزد مکانی که أُمّ قشعم رحل خود را بیفکند.

أُمّ قشعم علم جنس برای حرب است.

در این شعر **لدی** به حیث اضافه شده است. گاهی نیز به عنوان مفعول‌به در موضع نصب واقع می‌شود فارسی با همین قول موافق است در آیه **﴿اَللّهُ أَعْلَمُ حَـيْثُ يَجْـعَلُ رِسالَتَهُ﴾** بر همین وجه حمل شده است، یعنی حیث مفعول‌به برای «یعلم» محذوف است و «اعلم» قرینه‌ای برای فعل محذوف می‌باشد. البته اسم «اعلم» نمی‌تواند ناصب حیث باشد، زیرا فعل تفضیل، مفعول‌به نمی‌گیرد، مگر این که تأویل به «عالم» شود که اسم فاعل است. معنای آیه این است که خداوند بهتر می‌داند نفس مکانی که رسالت را

در آن جا قرار دهد، نه این که خدا عالم به چیزی است که در آن مکان قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، مفعول مکان است، نه آن چه در مکان واقع می‌شود و **حیث** اسم **أن** واقع نمی‌شود، اما ابن مالک می‌گوید: در شعر:

إنّ حيث استقرّ من أنت راعيـ ـــه حـمىً فـيه عـزّة وأمـان

به درستی، در مکانی که مستقر شده کسی که چراننده او است قرق گاهی خواهد بود که در او عزت و امان است.

حیث اسم **ان** واقع شده است.

این بیت ادعای او را ثابت می‌کند، زیرا امکان دارد **حیث** خبر مقدم و «حمیً» اسم باشد. البته ممکن است اشکال شود که در این بیت اسم و خبر **ان** ظرف مکان است، چون **حیث** و «حمیً» به معنای قرق گاه، ظرف مکان است. هم‌چنین لازم می‌آید مکان در مکان حلول کند، اما جواب این است که این جا مثل «ان فی المکّة داراً» می‌باشد، یعنی یکی عام و دیگری خاص است. نظیرش در ظرف زمان در عبارت «ان فی یوم الجمعة ساعة الاجابة» در این دو مثال خبر **انّ** محذوف بوده و جار و مجرور متعلق به آن است. تقدیر آن: «إن في المكّة دار مستقر و في يوم الجمعة لساعة الإجابة مستقر.»

از جمله احکام **حیث** این که لازم الاضافه به جمله اسمیه یا فعلیه است و اکثراً به جمله فعلیه اضافه می‌شود؛ مثال اول: «اجلس حیث زید جالس» و اگر در اول جمله مضاف الیه حیث **انّ** باشد به کسر خوانده شود، چون اگر مفتوح باشد. جمله تأویل به مصدر می‌رود که مفرد است. مثال دوم: «اذهب حیث یذهب زید» در این دو مثال جمله «زید جالس» و «یذهب زید» مضاف الیه **حیث** می‌باشد و از جایی که اضافه به جملهٔ فعلیه بیشتر است در مسئله اشتغال ترجیح دارد این که اگر اسم مشتغل عنه بعد از **حیث** واقع شود عاملش فعل در تقدیر گرفته شود تا این که حیث به جمله فعلیه اضافه شود؛ مثل: «جلست حیث زیداً أراه» تقدیر «اذا زیداً أراه» و اما اضافه حیث به

اسم مفرد نادر است؛ مانند قول شاعر:

ونطعنهم تحت الكلى بعد ضربهم ببيض المواضي حيث ليّ العمائم

آنها را به شمشیر می‌زنیم زیر کلیه‌های ایشان بعد از آن که زدیم آنها را به شمشیرهای سفید برنده مکانی که عمامه‌ها را پیچیده‌اند.

«نطعنهم» فعل مضارع متکلم از طعن به معنای نیزه زدن، «کلی» به ضمّ کاف جمع کلیه، «البیض» جمع بیضاء به معنای شمشیر برّاق، «مواضی» به ضم میم جمع ماضی به معنای برنده، لَیّ به فتح لام و تشدید یاء به معنای پیچیدن و «عمائم» جمع عمّامه است.

در این شعر **حیث** به اسم مفرد (لَیّ) َضافه شده است. کسائی اضافه حیث را به مفرد قیاسی می‌داند و کمتر از این مورد، اضافه **حیث** به جمله محذوف است؛ مثل قول شاعر (ابی حیّه النمری):

إذا ربدة من حيث ما نفحت له أتاه برياها خليل يواصله

هرگاه باد نرمی بوزد از مکانی که می‌وزد به سوی آن حمار می‌آورد آن را به واسطه بوی خوش باغستان.

«ربده» به فتح راء و باء به معنای باد ملایم، **ما** بعد از **حیث** زاید است، «نفخت» مأخوذ از نفخ وزیدن است و ضمیر **له** به حمار برمی‌گردد و **ریّاً** به فتح راء و تشدید یاء به معنای بوی خوش و باء جارّه است و ضمیر **ها** به «الروضه» برمی‌گردد و «یواصله» صفت برای خلیل است.

در این شعر **حیث** به جملهٔ محذوف (همت) اضافه شده است؛ ای: «من حیث هبت» و علت این تقدیر این است که ربده فاعل فعل محذوف است که جمله بعد از حیث «ما نفخت» آن را تفسیر می‌کند و اضافه **حیث** به جمله «ما نفخت» ممکن نیست چون لازم می‌آید که نتواند در اسم ما قبل خود (رَبَده) عمل کند، زیرا مضاف‌الیه در ما

قبل خود عمل نمی‌کند، لذا نمی‌تواند مفسر عاملش باشد و لازم می‌آید که **ربده** بدون عامل باشد.

ابوالفتح در کتاب التمام گفته است: آنهایی که حیث را به اسم مفرد اضافه می‌کنند آن را معرب می‌دانند. پایان.

مشاهده کردم به خط ضبط کنندگان اعراب که در بیت: **«أما ترى حيث سهيلٍ طالعاً»** اعراب **حيث** را به نصب ضبط کرده بود و سهیل را به کسر و این تأیید کلام ابوالفتح است، بنابراین که حیث مفعول **ترى** و **سهيل** مضاف الیه **حيث** باشد و در همین شعر دیدم که **حيث** را با ضم و **سهيل** را با رفع نوشته بودند، بنابر این که **حيث** مبنی بر ضم و **سهيل** مبتدای محذوف الخبر باشد، ای: «سهيل موجود» و چون حیث به جمله اضافه شده مبنی بر ضمّ است.

از جمله احکام **حيث** این که هر زمان در آخرش **ما**کافه ملحق گردد معنای شرط در او لحاظ می‌شود و از ادوات شرط می‌گردد و دو فعل شرط و جزا را مجزوم می‌کند؛ مثل قول شاعر:

و حيثما تستقم يقدّر لك الله ... نـجاحاً فـي غـابر الأزمـان

هر کجا استقامت کردی خداوند برای تو به مقصود رسیدن را در آینده تقدیر می‌کند.

در این بیت **حيثما** اسم شرط، «تستقم» فعل شرط و «يقدر» جواب شرط است و هر دو مجزوم به حیث می‌باشند و این بیت در نزد من دلیل این است که **حيث** در ظرف زمان هم استعمال می‌شود.

حرف الخاء المعجمة

خلا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً جاراً للمستثنى، ثم قيل: موضعها نصب عن تمام الكلام، وقيل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على قاعدة أحرف الجر، والصواب عندي الأول؛ لأنها لا تعدّى الأفعال إلى الأسماء، أي لا توصّل معناها إليها، بل تزيل معناها عنها؛ فأشبهت في عدم التعدية الحروف الزائدة، ولأنها بمنزلة «إلّا» وهي غير متعلقة.

والثاني: أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له، وفاعلها على الحد المذكور في فاعل حاشا، والجملة مستأنفة أو حالية، على خلاف في ذلك، وتقول «قاموا خلا زيداً» وإن شئت خفضت، إلا في نحو قول لبيد:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل (وكل نعيم ـ لا محالة ـ زائل)

وذلك لأن «ما» في هذه مصدرية؛ مدخولها يعين الفعلية، وموضع ما خلا نصب فقال السيرافي: على الحال كما يقع المصدر الصريح في نحو «أرسلها العراك» وقيل: على الظرف على نيابتها وصلتها عن الوقت؛ فمعنى «قاموا ما خلا زيداً» على الأول:

قاموا خالين عن زيد، وعلى الثاني: قاموا وقت خلوهم عن زيد، وهذا الخلاف المذكور في محلها خافضةً وناصبة ثابت في حاشا وعدا، وقال ابن خروف: على الاستثناء كانتصاب «غير» في «قاموا غير زيد» وزعم الجرمي والربعي والكسائي والفارسي وابن جني أنه قد يجوز الجر على تقدير «ما» زائدة، فإن قالوا ذلك بالقياس ففاسد؛ لأن ما لا تزاد قبل الجار و المجرور، بل بعده، نحو ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾[1]، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ﴾[2] وإن قالوه بالسماع فهو من الشذوذ بحيث لايقاس عليه.

خلا

بر دو وجه آمده است:

الف) حرف جر. در این صورت برای استثنا استعمال می‌شود و مستثنا را جر می‌دهد؛ مثل: «جاء القوم خلا زید». در این مثال **زید** لفظاً مجرور و محلاً منصوب بوده و در عامل نصب دو قول است:

۱. عامل معنوی، یعنی تمامیت کلام از تعلق به چیزی که جار مجرور به آن تعلق می‌گیرد و ما بعد **خلا** کلام تامی است، مثل الّا استثنائیه که به ما قبل تعلق می‌گیرد. پس **زید** بعد از **خلا** در صدر کلام است.

۲. عامل فعل یا شبه فعل که **خلا** به آن تعلق می‌گیرد. پس **خلا** مانند سایر حروف جر متعلق به ما قبل می‌شود، اما به نظر مصنف قول اول، حق است، چون حروف جرّ باعث متعدی شدن فعل می‌شوند و به واسطه آنها افعال واقع بر اسما مجرور می‌شود؛ مثل عبارت: «مررت بزید»، اما **خلا** افعال را متعدی نمی‌کند بلکه فعل به واسطه آن از اسم زایل می‌گردد. پس در این جهت به حروف زاید شباهت دارد و به منزله الّا است

---

۱. المؤمنون (۲۳) الآية ٤٠.

۲. آل‌عمران (۳) الآية ۱۵۹.

که به چیزی متعلق نمی‌گردد.

ب) فعل متعدی، که مفعولش را نصب می‌دهد و فاعلش ضمیر مستتری است که مرجع آن بر طبق قاعده‌ای است که در فاعل حاشا ذکر شد، به مصدر فعل یا اسم فاعل برمی‌گردد که مقدم بر آن ذکر شده است؛ مثل: «جائنی القوم ما خلا زیداً» ای: «ماخلا مجيء او جائی زید» و یا این که ضمیر به «بعض» برمی‌گردد که از قوم استفاده می‌شود ای: «جاء القوم ما خلا بعضهم زیداً» و جملهٔ «خلا زیداً» بنابر قولی جمله مستأنفه است که محلی از اعراب ندارد و بنابر قول دیگر جمله حالیه بوده و محلش نصب است؛ مثل: «قاموا خلا زیداً». در همین مثال امکان دارد که خلا حرف جر باشد، مگر این که ما مصدریه بر آن داخل شود که در این هنگام متعین در فعلیه می‌شود، مثل قول لبید بن عقیل ربیعه، (شاعر مشهور) که روزی با بنی الکلاب بر پیامبر وارد شد و مسلمان گردید و بعد از آن شعر نگفت، مگر یک شعر و در صد سالگی درگذشت. در اوائل خلافت معاویه در کوفه گفت:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم ـ لا محالة ـ زائل

علت عدم جواز جرّ این است که ما مصدریّه دلیل فعل بودن **خلا** می‌باشد و در این صورت جمله در محل نصب است که در عامل نصب سه قول وجود دارد: حال، ظرف و استثنا.

۱. صیرا فی قائل قول اول است، چون فعل تأویل به مصدر می‌رود و مصدر حال قرار می‌گیرد؛ مانند: «ارسلها العراك» در این جمله مصدر معرف «ال» حال واقع شده است و اشکال کرده‌اند. مصدر مؤول باید اضافه به ضمیر باشد. پس معرفه است و حال باید نکره باشد. جواب این که نکره بودن حال در غیر مصدر، شرط است، نه در مصدر.

۲. این که نصب جمله بعد از «ما خلا زیداً» بنابر ظرفیت باشد، یعنی ما مصدریه با

صله خود نایب از وقت است؛ مثل: «آتيك قدوم الحاج» در این جا مصدر (قدوم) جانشین وقت شده است، ای: «وقت قدوم الحاج»، وقت به مصدر اضافه شده و بعد از حذف، جانشین شده است. اگر حال باشد تقدیر این است: «قامو خالين عن زيد». بنابر تقدیر دوم (ظرفیت): «قاموا وقت خلوهم عن زيد» است.

این اقوال مختلف که در **خلا** در حالت نصبی و جری ذکر شد در **حاشا** و **عدا** و هم‌چنین در «ما حاشا» و «ما عدا» هم می‌آید.

۳. قول ابن خروف و سیبویه در نصب «ما خلا زيد» این است که بنابر استثنا منصوب شده است، همان طور که کلمه **غیر** منصوب می‌گردد؛ مثل: «قاموا غير زيد». بنا بر این قول، باید اسم بعد از «ما خلا» مجرور باشد، چون «ما خلا» به منزله غیر است و غیر به اسم بعدش اضافه می‌شود.

برخی دیگر مانند: جرمی، ربعی، کسائی و فارسی و ابن جنّی عقیده دارند که اگر کلمهٔ **ما** در «ما خلا» زاید باشد گاهی اسم بعد از «ما خلا» مجرور می‌شود، بنابر این که **خلا** حرف جر باشد، اما در جواب گفته می‌شود: منظور آنان اگر قیاسی باشد صحیح نیست، زیرا **ما** زاید قبل از حرف جر واقع نمی‌شود بلکه بعد از حرف جر می‌آید؛ مانند: «عمّا قليل وربما يود الدين»، و آیهٔ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ ٱللَّهِ﴾ در این موارد **ما** بعد از حروف جر (رب، عن و باء) زاید واقع شده است و اگر منظور آنها سماعی باشد، از موارد شاذّی است که قابل اعتماد نیست.

حرف الراء

رُبَّ

حرف جر، خلافاً للكوفيين في دعوى اسميته، وقولهم إنه أخبر عنه في قوله:

إن يـقتلوك فـإنّ قـتلك لم يكـن　　　عــاراً عــليك، وربّ قــتل عـار

ممنوع، بل «عار» جار لمحذوف، والجملة صفة للمجرور، أو خبر للمجرور؛ إذ هو في موضع مبتدأ كما سيأتي.

وليس معناها التقليل دائماً، خلافاً للأكثرين، ولا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه وجماعة، بل ترد للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً.

فمن الأول ﴿رُبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾[1] وفي الحديث «يا ربّ كاسية في الدّنيا عارية يوم القيامة» وسمع أعرابي يقول بعد انقضاء رمضان «يا ربّ صائمه لن يصومه، ويا ربّ قائمه لن يقومه» وهو مما تمسك به الكسائي على إعمال اسم الفاعل المجرد بمعنى الماضي، وقال الشاعر:

فيارُبّ يوم قد لهـوت وليـلة　　　بآنســة كــأنّها خــطّ تـمثال

---

١. الحجر (١٥) الآية ٢.

وقال آخر:

ربّما أوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات

ووجه الدليل أن الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف، والبيتين مسوقان للافتخار، ولا يناسب واحداً منهما التقليل.

ومن الثاني قول أبي طالب في النبي صلى الله عليه وسلم:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

وقول الآخر:

ألا ربّ مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان

أوذي شامة غرّاء في حرّ وجهه مجلّلة لا تنقضي لأوان

ويكمل في تسع وخمس شبابه ويهرم في سبع معاً وثمان

أراد عيسى و آدم عليهما السلام والقمر ....

ونظير «ربّ» في إفادة التكثير «كم» الخبرية، وفي إفادته تارةً وإفادة التقليل أخرى «قد »، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في حرف القاف، وصيغ التصغير، تقول: حجير ورجيل فتكون للتقليل، وقال:

فويق جبيل شامخ لن تناله بقنّته حتى تكلّ وتعملا

وقال لبيد:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهية تصفرّ منها الأنامل

إلا أن الغالب في «قد» والتصغير إفادتهما التقليل، و«رب» بالعكس.

وتنفرد ربّ بوجوب تصديرها، ووجوب تنكير مجرورها، ونعته إن كان ظاهراً، وإفراده وتذكيره، وتمييزه بما يطابق المعنى إن كان ضميراً، وغلبة حذف معدّاها ومضيّه، وإعمالها محذوفة بعد الفاء كثيراً، وبعد الواو أكثر، وبعد بل قليلاً، وبدونهنّ أقل، كقوله:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع (فألهيتها عن ذى تمائم محول)

وقوله:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأدامل

وقوله:

.... بل بلد ذى ضعد وآكام

وقوله:

رسم دار وقفت في طلله كدت أقضي الحياة من طله

وبأنها زائدة في الإعراب دون المعنى؛ فمحلّ مجرورها في نحو «رب رجل صالح عندي» رفع على الابتدائية، وفي نحو «ربّ رجل صالح لقيت» نصب على المفعولية، وفي نحو «ربّ رجل صالح لقيته» رفع أو نصب، كما في قولك «هذا لقيته» ويجوز مراعاة محله كثيراً وإن لم يجز نحو «مررت بزيد وعمراً» إلا قليلاً، قال:

وسنّ كسنّيق سناءً وسنّما ذعرت بمدلاح الهجير نهوض

فعطف «سنما» على محل سنّ، والمعنى ذعرت بهذا الفرس ثوراً وبقرةً عظيمةً.

وسنيق: اسم جبل بعينه، وسناء: ارتفاعاً.

وزعم الزجاج وموافقوه أن مجرورها لا يكون إلا في محل نصب، والصواب ما قدمناه.

وإذا زيدت «ما» بعدها فالغالب أن تكفها عن العمل، وأن تهيئها للدخول على الجمل الفعلية، وأن يكون الفعل ماضياً لفظاً ومعنى، كقوله:

ربّما أوفيت في علم ترفعنْ ثوبي شمالات

ومن إعمالها قوله:

ربّما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطعنة نجلاء

ومن دخولها على الاسمية قول أبي داود:

ربّما الجامل المؤبّل فيهم   وعناجيج بينهنّ المهار

وقيل: لا تدخل المكفوفة على الاسمية أصلاً، وإن «ما» في البيت نكرة موصوفة، والجامل : خبر لهو محذوفاً، والجملة صفة لما.

ومن دخولها على الفعل المستقبل قوله تعالى : ﴿رُبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1] وقيل: هو مؤول بالماضي، على حد قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾[2] وفيه تكلف؛ لافتضائه أن الفعل المستقبل عبّر به عن ماضٍ متجوز به عن المستقبل، والدليل على صحة استقبال ما بعدها قوله:

فإن أهلك فربّ فتىً سيبكي   عليّ مهذّب رخص البنان

وقوله:

يا ربّ قائلة غداً   يا لهف أمّ معاوية

وفي ربّ ستّ عشرة لغة: ضم الراء، وفتحها، وكلاهما مع التشديد والتخفيف، والأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنةً أو محركة ومع التجرد منها؛ فهذه اثنتا عشرة، والضم والفتح مع إسكان الباء، وضم الحرفين مع التشديد ومع التخفيف.

رُبَّ

بنابر قول جمهور حرف جر است، ولى كوفيون ادعا كرده‌اند كه اسم و مبنى بر فتح است. براى انشاى تقليل و تكثير مى‌آيد. مرحوم رضى هم قول آنها را تأييد كرده است و ربّ را نظير كم مى‌داند و اين كه در شعر ابى العلاء بن كعب گفته‌اند: ربّ مبتدا واقع شده، ممنوع است و آن شعر اين است:

إن يقتلوك فإنّ قتلك لم يكن   عاراً عليك، وربّ قتل عار

---

١. الحجر (١٥) الآية ٢.

٢. ق (٥٠) الآية ٢٠.

گفته‌اند **ربّ** مبتدا، **قتل** مضاف الیه و **عار** خبرش می‌باشد. پس باید **ربّ** اسم باشد، نه حرف. این استدلال باطل است، زیرا **عار** خبر مبتدای محذوف (هو) است ای: «هو عار» و این جمله صفت جار مجرور (ربّ قتل) است و یا «ربّ قتل» مبتدا وجمله خبرش خواهد بود.

در بارهٔ معنای رب چند قول است:

اول: این که دائم برای تقلیل می‌آید.

دوم: عکس این قول (دائم برای تکثیر) است.

سوم: رضی الدین گفته است: برای تقلیل وضع شده است، اما مجازاً در تکثیر هم استعمال می‌شود، به حدی که معنای حقیقی آن به حساب می‌آید. لذا مصنف می‌گوید: «بل ترد للتکثیر کثیراً» مثل قوله تعالی **﴿رُبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾**؛ زیادی از آنهایی که کافرند دوست داشتند این که مسلمان باشند. در حدیث نیز آمده است: «یا ربّ کاسیة في الدّنیا عاریة یوم القیامة؛ چه بسیار پوشیده‌شدگانی که در آخرت عریان می‌باشند».

شنیده شده است که اعرابی بعد از انقضای ماه رمضان می‌گفت: «یا ربّ صائمه لن یصومه، ویا ربّ قائمه لن یقومه»؛ چه بسیار روزه‌داران که مثل آن روزها نخواهند داشت و چه بسیار عبادت کنندگانی که بعد از ماه رمضان آن عبادت را نخواهند داشت.

کسائی با این حدیث استدلال کرده است به این که اسم فاعل **عاری** از لام که به معنای گذشته باشد عمل می‌کند، زیرا در این جا «صائمه» و «قائمه» به عنوان مفعول در ضمیر متصل عمل کرده است، چون اگر مفعول نباشد باید مضاف الیه باشد و در این صورت از ضمیر کسب تعریف می‌کند و **رب** که فقط بر اسم نکره داخل می‌شود و نباید بر معرفه داخل گردد. پس باید گفت ضمیر **ها** مفعولش خواهد بود، نه مضاف

اليه و در مفعول عمل كرده است.

و قول امرء القيس:

فيارُبّ يوم قد لهوت وليلة بآنسة كأنّها خطّ تمثال

چه بسيار روز و شبى كه بازى و تفريح كردم با زن مأنوسه كه گويا در زيبايى خط تمثال بود.

شاعر ديگر گفته است:

ربّما أوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات

چه بسيار كه مثل كوهى بر كارهاى بزرگ مسلط شدم كه بادهاى شمال جامه‌هاى مرا بالا مى‌برد.

از سياق اين دو بيت شعر استفاده مى‌شود كه **رب** براى تكثير آمده است، زيرا آيه، حديث وقول اعرابى در مقام انذار بوده و بيت اول و دوم در مقام افتخار است كه با آن عمل‌ها مباهات مى‌كند. البته هيچ يكى از قراين تناسبى با تقليل ندارند. اما جايى كه **رب** براى تقليل است، قول ابى طالب، شيخ البطحاء، در وصف رسول خدا است:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

بسا مرد سفيد رويى كه طلب باران شد به بركت روى او كه اين صفت دارد و فريادرس يتيمان و پناهنده اشخاص محتاج است.

منظور آن توصيف رسول الله ﷺ بوده و **رب** هم براى تقليل آمده است.

مثال ديگر براى تقليل، قول شاعر است:

ألا ربّ مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان

وذي شامة غرّاء في حرّ وجهه مجلّلة لا تنقضي لأوان

ويكمل في تسع وخمس شبابه ويهرم في سبع معاً وثمان

آگاه باشيد بسا مولودى كه پدر ندارد و بسا صاحب فرزندى كه از پدر و مادر زاييده نشده است و بسا صاحب نقطه و خال سياهى كه در روى او قرار دارد و هيچ‌گاه برطرف نمى‌شود و

کامل می‌شود جوانی در نه روز و پنج روز که چهارده باشد و نقص پیدا می‌کند در هفت و هشت روز که پانزده روز باشد (مراد شاعر ماه است که در چهارده روز، کامل می‌شود و پانزده روز ناقص).

در این شعر کلمه **رب** در چند مورد برای تقلیل آمده و مراد از مولودی که پدر ندارد حضرت عیسی است و صاحب فرزندی که از پدر و مادر زاییده نشده است حضرت آدم‌ﷺ **کم** خبریه در افادهٔ تکثیر نظیر رب است، مثل: «وکم قرية أهلكناهم» و **قد** مثل **رب** است که گاهی مفید تقلیل است و زمانی افاده تکثیر که در حرف قاف خواهد آمد، و نیز صفت‌های تصغیر هم برای تقلیل می‌آید؛ مثل: «حجیر» تصغیر «حجر» و «رُجیل» تصغیر «رجل».

البته صیغه‌های تصغیر شده، تحقیر و کوچکی را افاده می‌دهد، به خلاف **رب** و **کم** که برای قلت در عدد و کمیت است، نه کیفیت. پس بین آنها فرق است.

شاعر گفته است:

فويق جبيل شامخ لن تناله　　　　بقنّته حتى تكلّ وتعملا

در این شعر «فویق» تصغیر «فوق» و «جبیل» تصغیر «جبل» و «شامخ» مرتفع و «قنّه» سر کوه و نیل به معنای رسید، است. در این شعر «فویق» و «جبیل» برای تعظیم است. لبید شاعر نیز گفته است:

وكل أناس سوف تدخل بينهم　　　　دويهية تصفرّ منها الأنامل

در این شعر «دویهیه» تصغیر «داهیه» می‌باشد که برای تعظیم است، اما صیغه تصغیر و قد بیشتر برای تقلیل می‌آید و کمتر برای تکثیر است و **رب** عکس آن می‌باشد.

شایان توجه است که **رب** در میان حروف جر و اموری که دلالت بر تکثیر و تقلیل می‌کند دارای خصوصیاتی است:

۱. واجب است در صدر کلام باشد. پس ما بعدش در ماقبلش عمل نمی‌کند.

۲. مجرورش باید نکره باشد.

۳. اگر مجرورش اسم ظاهر باشد باید برای او صفت بیاورند.

۴. اگر مجرورش ضمیر باشد باید همیشه مفرد و مذکر باشد و برای آن ضمیر تمیز بیاورند که مطابق معنا باشد، نه مطابق ضمیر؛ مثل: «ربّة رجلاً وربّة رجلين و ربّه رجالاً وربّه امرءة».

کوفیون ادعا کرده‌اند که «ربهما رجلين» و «ربهما امرأة» نیز شنیده شده است، اما این استعمال نادر است.

۵. فعلی که با **رب** متعدی می‌شود و **رب** به آن تعلق می‌گیرد غالباً فعل ماضی محذوف است.

۶. عمل کردن **رب** محذوف بسیار است و حذف آن گاهی بعد از فاء و زمانی بعد از واو است که از فاء بیشتر می‌آید و بعد از **بل** کمتر از فاء است. در غیر موارد مذکور هم واقع می‌شود، ولی بسیار کم است؛ مثال اول، قول امرء القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول

ای «فربّ مثلك حبلیٰ» و «حُبلی» به معنای زن حامله و «مرضع» به معنای زن شیر دهنده است. مثال دوم، قول ابی طالبعليه السلام:

«وأبيض يستسقى الغمام بوجهه...» ای: «ورب ابیض» مثال سوم، (بعد از **بل**، محذوف می‌شود) قول شاعر است: «بل بلد ذی صعد وآكام» ای: «بل رُب بلد». «صعد» جمع صعود و «إكام» جمع «اكم» است (مثل جبال و جبل) به معنای تل‌های سنک است و صعود به معنای گردنه است.

مثال چهارم: «رسم دار وقفت في طلله»، ای: «رب رسم دار»؛ بسا آثار خانه که بر آثار خراب شده آن ایستادم.

۷. گاهی **رب** لفظاً زاید می‌آید، یعنی عمل نمی‌کند، اما از نظر معنا زاید نیست.

۸ اعراب موضع مجرور به **رب** مختلف است: گاهی رفع است بنابر ابتدا، مثل: «رب رجل صالح عندی» **رجل**، مبتدا و **عندی** خبرش. زمانی هم نصب است، مثل: «رب رجل صالح لقیت» بنابر این که **رجل** مفعول مقدم «لقیت» باشد و موقعی هم هر دو احتمال وجود دارد؛ مانند: «رب رجل لقیته» از مصادیق باب اشتغال است و باید برای **رجل** عامل در تقدیر گرفته شود: ممکن است مبتدا باشد تا **رجل** خبرش و احتمال دارد تقدیر فعل باشد تا این که رجل مفعولش قرار گیرد و منصوب باشد وفعل مذکور مفسر فعل محذوف گردد.

۹. اسمی که برای مجرور **رب** تابع آورده می‌شود، برای رعایت اعراب محل، بسیار است، نظیر: «رب رجل کان و امرئة» به رفع **امرئه** عطف بر محل **رجل** می‌باشد که محلاً مبتدا است. اگر چه در جمله «مررت بزید و عمراً» جایز نیست که عمرو بر محل زید عطف شود که محلاً مفعول «مررت» است، مگر در موارد قلیل. هم‌چنین بقیه حروف جر که عطف بر محل مجرور اندک است و گاهی **ربّ** محذوف است، اما عطف بر محل مجرور می‌شود؛ مثل قول امرء القیس:

وسنّ کسنّیق سناءً وسنّما ذعرت بمدلاح الهجیر نهوض

و بسا گاو وحشی که مثل کوه کوچک و بسا گاوی مثل کوه بلند و ثوری که ترسیدم بر او از اسبی که زیاد عرق می‌کرد و سریع السیر بود.

ای «و ربّ»، «سِنّ» بکسر به معنای گاو وحشی، «سنّیق» بر وزن سجّیل به معنای جبل، «سَناء» به معنای بلندی، «ذعرت» ماضی متکلم به معنای ترس و «مدلاح» به معنای اسبی است که زیاد عرق می‌کند و «هجیر» بر وزن شریف، یعنی شیء متروک و «نُهوض» به معنای اسب سریع السیر است.

در این شعر «سنّما» عطف بر محل **سنّ** شده است.

زجّاج و موافقین وی عقیده دارند که همیشه محل مجرور **رب** نصب است و اگر عامل نصب نباشد باید در تقدیر گرفته شود، اما این قول تکلّف‌آور است، زیرا بدون تقدیر، کلام قابل توجیه است و اگر در آخر **رب**، **ما** زایده واقع شود در اغلب موارد عمل نمی‌کند و **رب** را آماده می‌کند تا لفظاً و معناً بر جمله فعلیه (فعل ماضی) داخل شود؛ مثل قول شاعر:

ربّما أوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات

در این شعر **ربما** بر فعل ماضی داخل شده است که جمله فعلیه است و از مواردی که **ربّما** عمل کرده و بر مفرد داخل شده، قول شاعر است:

ربّما ضربة بسيف صقيل بين بصرى وطعنة نجلاء

بسا ضربتی که به شمشیر جلا داده شده در میان اطراف بصرا واقع شده است.

در این شعر **ربما** عمل کرده و «ضربة» را جر داده است. از جمله مواردی که بر جمله اسمیه داخل شده قول ابو دؤاد است:

ربما الجامل المؤبّل فيهم وعناجيج بينهنّ المهار

ربما با تخفیف به جهت ضرورت شعری. و «الجامل» اسم عده‌ای شتر است که همراه ساربان باشد. «المؤبّل» به معنای فیء و خراج است. «عناجیج» جمع عنجوج به معنای اسب با نجابت. «مهار» جمع مُهَره و به معنای کرّه اسب است.

در این شعر **ربما** داخل بر جمله اسمیه (الجامل مؤبل فیهم) شده است دیدگاه سیبویه و جماعت کثیری از نحویون این است که **ربّما** بر جمله اسمیه داخل نمی‌شود و این‌که در شعر مذکور **ما** نکره بر جمله اسمیه داخل شده و ربّ بر ما نکره داخل شده است و «الجامل» خبر برای مبتدای محذوف است و مجموع جمله، صفت برای ما است. تقدیر: «رب شیء هو الجامل الخ.»

از مواردی که ربّ مکفوفه (وربما) داخل بر مضارع شده، این آیه است: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ

﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾. بعضی گفته‌اند: «یودّ» فعل مضارع است و تأویل به فعل ماضی شده است، چون اگر مضارع محقق الوقوع باشد برای مبالغه به معنای ماضی برمی‌گردند، مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ که نفخ در آینده است، اما بدلیل مسلم بودن آن به صورت فعل ماضی آورده شده است. البته این توجیه جز تکلف فایده دیگر ندارد، زیرا احتیاج به دو تأویل دارد: اراده ماضی از «یودّ» و این که ماضی مجازاً مستقبل باشد. دلیل صحت وقوع مستقبل بعد از رب قول شاعر است:

فإن أهلك فربّ فتىً سيبكي ... عليّ مهذّب رخص البنان

در این شعر فعل مستقبل (سیبکی) بعد از ربّ آمده است و نیز هند زوجه ابی سفیان گفته است:

يا ربّ قائلة غداً ... يا لهف أمّ معاوية

«قائله» بعد از ربّ آمده که برای زمان آینده است، به دلیل غداً. درباره رب، شانزده لغت آمده است: ۱. ربّ به ضمّ راء. ۲. ربّ به فتح راء. ۳. رُبَ به ضمّ راء و تخفیف. ۴. به فتح راء و تخفیف و همین چهار وجه با تاء تأنیث ربّه و چهار وجه با تاء تأنیث متحرکه، جمعاً دوازده لغت می‌شود که چهار لغت دیگر، فتح راء، با ضمّ راء و باء، ضمّ راء و تشدید باء و فتح راء و تشدید راء است.

فرق این چهار صورت با چهار صورت اول این که حرکت راء بدون باء لحاظ می‌شد و در این چهار وجه حرکت آن دو با هم ملاحظه می‌شود.

حرف السين المهملة

السين المفردة

حرف يختصّ بالمضارع، ويخلّصه للاستقبال، وينزل منه منزلة الجزء؛ ولهذا لم يعمل فيه مع اختصاصه به، وليس مقتطعاً من «سوف» خلافاً للكوفيين، ولا مدّة الاستقبال معه أضيق منها مع سوف خلافاً للبصريين، ومعنى قول المعربين فيها «حرف تنفيس» حرف توسيع، وذلك أنها تقلب المضارع من الزمن الضيق ـ وهو الحال ـ إلى الزمن الواسع وهو الاستقبال، وأوضح من عبارتهم قول الزمخشري وغيره «حرف استقبال» وزعم بعضهم أنها قد تأتي للاستمرار لا للاستقبال، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ﴾[1] الآية، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَاءُ مِنَ ٱلنَّاسِ ما وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ﴾[2] مدعياً أن ذلك إنما نزل بعد قولهم ﴿ما وَلَّاهُمْ﴾ قال: فجاءت السين إعلاماً بالاستمرار لا بالاستقبال، انتهى. وهذا الذي قاله لا يعرفه النحويّون، وما استند إليه من أنها نزلت بعد قولهم ﴿ما وَلَّاهُمْ﴾ غير موافق عليه، قال الزمخشري: فإن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن

---

١. النساء (٤) الآية ٩١.

٢. البقرة (٢) الآية ١٤٢.

المفاجأة للمكروه أشدّ، والعلم به قبل وقوعه أبعد عن الاضطراب إذا وقع، انتهى. ثم لو سلم فالاستمرار إنما استفيد من المضارع، كما تقول «فلان يقري الضيف ويصنع الجميل» تريد أن ذلك دأبه، والسين مفيدة للاستقبال؛ إذ الاستمرار إنما يكون في للمستقبل، وزعم الزمخشري أنها إذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنه واقع لا محالة، ولم أر من فهم وجه ذلك، ووجهه أنها تفيد الوعد بحصول الفعل؛ فدخولها على ما يفيد الوعد و الوعيد مقتض لتوكيده وتثبيت معناه، وقد أومأ إلى ذلك في سورة البقرة فقال في ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾[1]: ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين، وصرح به في سورة براءة فقال في ﴿أُولَـٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّـهُ﴾[2]: السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة؛ فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد إذا قلت «سأنتقم منك».

«**س**» حرفی است که فعل مضارع را مخصوص زمان آینده می‌کند و بعد از دخول به منزله جزیی از مضارع به حساب می‌آید، به همین جهت عمل لفظی در مضارع ندارد با این که از حروف مختصه فعل مضارع است. نظر کوفیون این است که از کلمه سوف گرفته شده است، یعنی مخفّف سوف است، اما دیگران «س» را مستقل از سوف می‌دانند. از نظر بصریین سین دلالت کمتری نسبت به سوف برای استقبال دارد. پس اگر گفته شود: «سوف اضرب» یعنی در آینده دوری و «ساضرب» یعنی در آینده نزدیک، ولی از نظر دیگران فرقی ندارد.

معنای قول نحویون که گفته‌اند حرف تنفیس است، مرادشان معنای توسیع است، چون فعل مضارع را از زمان حال که مضیّق است به زمان استقبال توسعه می‌دهد.

---

۱. البقرة (۲) الآية ۱۳۷.

۲. التوبة (۹) الآية ۷۱.

عبارت زمخشری در ادای این معنا روشن‌تر است، زیرا او از حرف سین تعبیر به حرف استقبال کرده است.

بعضی عقیده دارند که گاهی سین برای استمرار بدون استقبال می‌آید و آیه: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ﴾ در باره کسانی نازل شده که وقتی به مدینه می‌آمدند از ترس مسلمانان می‌گفتند ما مسلمان هستیم و هر گاه به قوم خود برمی‌گشتند، می‌گفتند: بر دین شما هستیم.

جمعی گفته‌اند: سین برای استمرار آمده، نه برای استقبال و نیز آیه: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهاءُ مِنَ ٱلنّاسِ ما وَلّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ﴾ را مورد استدلال برای ادعای خود قرار داده است. توضیح این که گفته است. اول آیهٔ ﴿ما وَلّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ﴾ نازل شد، سپس آیهٔ: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهاءُ﴾ پس چگونه می‌تواند برای استقبال باشد، لذا سین برای استمرار است که آنها (یهود و نصارا) بر این گفته استمرار خواهند داشت.

اما وجهی برای این قول در میان نحویین شناخته نشده است و این که آیه: ﴿ما وَلّاهُمْ﴾ جلوتر از «سیقول» نازل گردیده مورد پذیرش نیست و لذا زمخشری سؤال و جوابی در این جا مطرح کرده است و آن این که اِخبار خداوند از قول کفار که در آینده قبل از وقوع تغییر قبله خواهند گفت: ﴿ما وَلّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ...﴾ چه فائده و نتیجه‌ای دارد؟ در جواب گفته است: فایده این است که مسلمین برای حرف‌های آنان آمادگی داشته باشند، زیرا اگر قبل از وقوع، اِخبار داده نمی‌شد برای مسلمانان ناراحتی بیشتری پیش می‌آمد و از گفته آنها مسلمانان مضطرب می‌شدند. پایان کلام زمخشری.

از گفته زمخشری به دست می‌آید که «سیقول» قبل از «**ماولّاهم**» نازل گردیده است، پس سین برای استقبال است و از فعل مضارع استمرار استفاده می‌شود، همان طوری که گفته می‌شود: «فلان یقری الضیف ویصنع الجمیل»؛ فلان کس پذیرایی می‌کند

مهمانان را و چیزهای خوب درست می‌کند، از فعل مضارع استمرار فهمیده می‌شود و این فعل روش دائمی او محسوب می‌گردد و سین مفید است برای استمرار چون دلالت بر استقبال می‌کند و استمرار ملازم با استقبال است و زمخشری خیال کرده است که هر وقت سین داخل بر فعلی شود که محبوب یا مکروه انسان باشد افاده می‌دهد که آن فعل حتماً واقع خواهد شد، ولی تا این زمان کسی را که وجه این قول را فهمیده باشد پیدا نکردم و شاید وجه‌اش این باشد که هر وقت فعل به شکل مذکور باشد، سین و سوف آن فعل را به عنوان وعده و وعید در می‌آورد، چون اِخبار به وقوع آن فعل از ناحیه خداوند صادق است.

زمخشری به این مطلب در آیه ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ اشاره کرده و گفته است: معنای سین این است که این فعل ثابت است و ناگزیر واقع خواهد شد، گر چه تأخیر شود و در آیه: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ تصریح کرده است که سین افاده می‌دهد که وجود رحمت حتمی خواهد بود و معنای وعدهٔ الهی را تأکید می‌کند همان طوری که در افعال مکروه و ناپسند وعید الهی را تأکید می‌کند مثل: «سأنتقم منك».

سوف

مرادفة للسين، أو أوسع منها، على الخلاف، وكأن القائل بذلك نظر إلى أنّ كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى، وليس بمطّرد، ويقال فيها «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخير، و «سي» بحذفه وقلب الوسط ياء مبالغة في التخفيف، حكاها صاحب المحكم.

وتنفرد عن السين بدخول اللام عليها نحو ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾[1]

---

۱. الضحى (۹۳) الآية ۵.

وبأنها قد تفصل بالفعل الملغى، كقوله:

وما أدرى وسوف إخال أدري أقــوم آل حـصن أم نسـاء

سوف

حرف است و معنای آن مرادف با معنای سین است. بنابر قولی معنای سوف وسیع‌تر از سین است و در معنای سین هم گفته شد. گویا نظر آنها این است که زیادی حروف دلالت بر زیادی معنا می‌کند، اما این قاعده در همه جا نمی‌آید.

در سوف چند تلفظ دیگر هم وجود دارد: سیف (به حذف واو). سو (به حذف فاء). و سی (به حذف فاء و قلب واو به یاء به جهت مبالغه در تخفیف).

این مطالب را صاحب کتاب المحکم حکایت کرده است.

فرق بین سوف و سین در دو امر است:

۱. دخول لام بر سوف؛ مثل: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ﴾.

۲. گاهی سوف از فعل مدخولش فاصله می‌گیرد به سبب فعلی که از عمل ملغی شده است، مثل قول شاعر:

وما أدرى وسوف إخال أدري أقــوم آل حـصن أم نسـاء

در بحث ام گذشت و در این جا شاهد در فعل ملغی شده از عمل که (اخال) که فاصله شده است بین سوف و فعل مضارع متکلم (ادری) و سوف و اخال هر دو مضارع متکلم وحده است.

سيّ

من «لا سيّما» ـ اسم بمنزلة مثل وزناً ومعنى، وعينه في الأصل واو، وتثنيته سيّان، وتستغني حينئذ عن الإضافة كما استغنت عنها مثل في قوله:

.... والشّرّ بالشّرّ عند الله مـثلان

واستغنوا بتثنيته عن تثنية سواء، فلم يقولوا سواءان إلا شاذاً كقوله:

فـيا ربّ إن لم تـقسم الحبّ بيننا سواءين فـاجعلني عـلى حـبّها جـلدا

وتشديد يائه ودخول «لا» عليه ودخول الواو على «لا» واجب، قـال ثـعلب: مـن استعمله على خلاف ما جاء في قوله:

(ألا رب يوم صالح لك منهما) ولا سـيّما يـوم بـدارة جـلجل

فهو مخطئ، انتهى.

وذكر غيره أنه قد يخفّف، وقد تحذف الواو، كقوله:

فـه بـالعقود وبـالأيمان، لا سـيما عقد وفـاء بـه مـن أعـظم القـرب

وهي عند الفارسي نصب على الحال، فإذا قيل «قاموا لا سيما زيد» فالناصب قام، ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو، ولوجب تكرار «لا» كما تقول «رأيت زيداً لا مثل عمرو ولا مثل خالد» وعند غيره هو اسم للا التبرئة، ويجوز في الاسم الذي بـعدها الجرّ والرفع مطلقاً، والنصب أيضاً إذا كان نكرة، وقد روي بهن:

.... ولا سـيما يـوم ....

والجر أرجحها، وهو عـلى الإضـافة، ومـا زائـدة بـينهما مـثلها فـي ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾[1] والرفع على أنه خبر لمضمر محذوف، و«ما» مـوصولة أو نكـرة مـوصوفة بالجملة، والتقدير: ولا مثل الذي هو يوم، أولا مثل شيء هو يوم، ويضعفه فـي نـحو «ولا سيّما زيد» حذف العائد المرفوع مع عدم الطّول، وإطلاق «ما» على من يعقل، وعلى الوجهين ففتحة سيّ إعراب؛ لأنه مضاف، والنصب على التمييز كما يقع التمييز بعد «مثل» في نحو ﴿وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[2] و «ما» كافة عن الإضافة، والفتحة بـناء

---

١. القصص (٢٨) الآية ٢٨

٢. الكهف (١٨) الآية ١٠٩.

مثلها في «لا رجل» وأما انتصاب المعرفة نحو «ولا سيما زيداً» فمنعه الجمهور، وقال ابن الدهان: لا أعرف له وجهاً، ووجّه بعضهم بأن «ما» كافة، وأن «لا سيما» نـزلت منزلة إلّا في الاستثناء، ورُدّ بأن المستثنى مخرج، وما بعدها داخل مـن بـاب أولى، وأجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها، وعلى هذا فيكون استثناء منقطعاً.

سيّ

به کسر سين و تشديد ياء، كه از «لاسيّما» گرفته شده و اسم است به منزله مثل وزناً و معنا عين الفعل آن در اصل واو بوده و تثنيه آن «سيّان» است.

نحويون گفته‌اند: در هر جا كه بايد سواء را تثنيه بياورند بـه جـاى آن «سـيّان» را استعمال مى‌كنند، و در موارد شاذ و نادر استعمال شده است، مثل قول شاعر:

فـيا ربّ إن لم تـقسم الحبّ بيننا سواءين فاجعلني على حبّها جـلدا

اى پروردگار من اگر دوستى را بين ما به طور مساوى قسمت نكرده‌اى پس مرا بر دوستى او قوى و ثابت قرار ده.

در اين شعر كلمه «سيّان» استعمال شده است و در هنگام تثنيه از اضافه شدن بـى نياز مى‌شود؛ مانند كلمهٔ «له الشر بالشر مثلان» در **سيّ** بايد ياء مشدّد باشد و هميشه لا بر آن داخل شود كه «لاسيّما» استعمال مى‌گردد و دخول واو هم بر «لا سيّما» واجب است، مثل قول امرء القيس:

ألا رب يوم صالح لك منهما ولا سيّما يوم بـدارة جـلجل

«جلجل» نام محلى است كه آب جمع مى‌شود و مركب اضافى است.

در اين بيت استعمال **سيّ** به تشديد است و **لا** در اولش با واو آمده است. ثعلب گفته است: بايد در همه جا استعمال «لا سيما» همين‌طور باشد و كسى كه مـخالف ايـن را

بیاورد خطا کرده است. غیر ثعلب گفته‌اند: گاهی یاء **سی** تخفیف داده می‌شود؛ مثل قول شاعر:

فه بالعقودِ وبالأیمان، لا سیما ... عقد وفاء به من أعظم القرب

وفا کن به عقدها و قسم‌ها وفا کن خصوصاً به عقدی که وفا از بزرگ‌ترین مقربات الهی است.

فه امر است از «وفی یفی» و در آخرش هاء سکت آمده است.

در این شعر «لا سیّما» بدون واو آمده و باء مخفف است. محل اعراب «لا سیّما» در نزد فارسی نصب است بنابر حالیت و ناصب در «سیما» فعل است در مثل: «قاموا لاسیما زید» ناصب «لا سیما»، «قاموا» می‌باشد، ای: «قاموا حالکونهم غیر مماثلة لزید» اما این قول صحیح نیست، زیرا اگر «لا سیّما» حال باشد دو اشکال وارد می‌شود:

۱. این که واو در اول «لا سیما» ممتنع می‌شود، چون حال مقرر واو قبول نمی‌کند، پس گفته نمی‌شود: «جاء زید وراکباً.»

۲. لازم است که **لا** تکرار شود، زیرا هر زمان که **لا** بر خبر یا صفت یا حال داخل شود باید **لا** در اسم‌های بعد تکرار گردد؛ مثل: «زید لاقائم و لاقائد و مررت بزید لاقائم و لاقائل» «رأیت زیداً لا مثل عمرو ولا مثل بکر».

اما از دو اشکال جواب داده شده است که باید به حواشی مراجعه شود.

اما در نزد غیر فارسی، **سیّ** اسم برای لا «تبرئة؛ نفی جنس» است. پس باید منصوب باشد و اما اسمی که بعد از «لا سیما» واقع می‌شود سه وجه در آن جایز است:

أ) رفع، بنابر این که خبر مبتدای محذوف باشد.

ب) جر یعنی مضاف الیه باشد و در این وجه فرقی بین نکره بودن و معرفه بودن نیست.

ج) این که منصوب باشد بنابر تمیزیّت. در این شرط است که معرفه باشد و در شعر امرء القیس «ولا سیّما یوم بداره...» در **یوم** هر سه وجه می‌آید. روایت هم شده

است و از میان این سه وجه، جرّ اوجه است، بنابر این که **ما** در **سیما** زایده بوده و **سیّ** اضافه به یوم شده باشد. بنابر این ما زایده بین مضاف و مضاف الیه واقع شـده است؛ مثل آیه: **﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ﴾ ایّ** به **اجلین** اضافه شده و **ما** زایده بین مضاف و مضاف الیه قرار گرفته است.

اما وجه رفع بنابر این که یوم خبر برای ضمیر محذوف باشد ای: «لا سیّما هو یوم». بنابر این وجه، **ما** در **سیما** موصوله است و ممکن است نکره باشد که جمله «هو یوم» صفت او است.

تقدیر بنابر وجه اول: «ولا مثل الذی هو یوم» بنابر وجه دوم: «و لا مثل شیء هـو یوم» به جای **ما** در اول **الذی** و در دوم **شیء** گذاشته می‌شود و این توجیه در مـثال «لا سیّما زید» تضعیف می‌شود، زیرا حذف عاید در صورتی که صله طولانی باشد جایز نیست و در این جا صله «ما» طولانی است. علت دیگر این که **ما** موصوله بر زید اطلاق شده است که از ذوی العقول است و ما برای غیر ذوی العقول می‌آید. بنابر دو وجه جرّ و نصب، حرکت **سیّ** حرکت اعراب خواهد بود، چـون در اول اضـافه شـده است و اضافه از مختصّات اسم است و نیز در وجه رفع بر **ما** اضافه شده است.

اما وجه سوم که اسم بعد از سیما منصوب باشد، بنابر تمیزیت است، چون کـلمه **سیّ** و **مثل** از مبهمات است و احتیاج به تمیز دارد؛ مانند: «وجئنا بمثله ورداً» براساس این **وجه** ما در **سیما** کافه خواهد بود که **سیّ** را از اضافه باز می‌دارد. لا در «لا سیما» برای نفی جنس است که با اسم خود مرکب شده و مبنی بر فتح است و اگر اسـم بـعد «لا سیما» معرفه باشد نمی‌تواند تمیز باشد، زیرا جمهور نحویون تمیز بودن اسم معرفه را ممنوع می‌داند. ابن دهّان واسطی (متوفی ۶۱۲) گفته است. اگر اسم بعد از «لاسیما» معرفه باشد برای نصبش وجهی پیدا نکردم و بعضی وجه نصب را گفته‌اند. مـا کـافه است و «لا سیما» به منزله **الّا** است و اسم بعدش بنابر استثنا، منصوب است، امـا ایـن

وجه باطل است و زید در «لا سیما» زیداً داخل است و اگر استثناءِ باید خارج می‌بود چون جمله «جائنی القوم لا سیما زید» فعل آن **زید** را به طریق اولی در برمی‌گیرد و جواب داده شده به این که در حکم اول، **زید** با ما قبلش در حکم مساوی بود، اما حکم در زید قوی‌تر بعد از «لا سیما» شد از این جهت پس استثنای شده از ما قبل و در این صورت استثنای انقطاعی خواهد بود.

سواء

تكون بمعنى مستوٍ، ويوصف بها المكان بمعنى أنه نصف بين مكانين، والافصح فيه حينئذ أن يقصر مع الكسر نحو ﴿مَكاناً سُوىً﴾[1] وهو أحد الصفات التي جاءت على فعل كقولهم «ماء روى» و «قوم عدى» وقد تمدّ مع الفتح أو بكسر أو بضمّ و كلاهما مع القصر و قرئ بهما و يوصف به غير المكان فيجب أن تمدّ مع الفتح نحو «مررت برجل سواء والعدم».

وبمعنى الوسط، وبمعنى التام، فتمدّ فيهما مع الفتح، نحو قوله تعالى: ﴿فِي سَواءِ الجَحِيمِ﴾[2]، وقولك «هذا درهم سواء».

وبمعنى القصد، فتقصر مع الكسر، وهو أغرب معانيها، كقوله:

فلأصرفن سوى حذيفة مدحتي   لفتى العشي وفارس الأُحزاب

ذكره ابن الشجري.

وبمعنى مكان أو غير، على خلاف في ذلك، فتمد مع الفتح وتقصر مع الضم ويجوز الوجهان مع الكسر، وتقع هذه صفة واستثناء كما تقع غير، وهو عند الزجاجي وابن مالك كغير في المعنى والتصرف، فتقول «جاءني سواك» بالرفع على الفاعلية، و

---

۱. طه (۲۰) الآية ۵۸.

۲. الصافات (۳۷) الآية ۵۵.

«رأيت سواك» بالنصب على المفعولية، و «ما جاءني أحد سواك» بالنصب والرفع وهو الارجح، وعند سيبويه والجمهور أنها ظرف مكان ملازم للنصب، لا يخرج عن ذلك إلّا في الضرورة، وعند الكوفيين وجماعة أنها ترد بالوجهين، ورُدّ على من نفى ظرفيتها بوقوعها صلة، قالوا: «جاء الذي سواك» وأجيب [در نسخه و اجيب] بتقدير سوى خبراً لهو محذوفاً أو حالا لثبت مضمراً كما قالوا: «لا أفعله ما أنّ حراء مكانه» ولا يمنع الخبرية قولهم «سواءك» بالمد والفتح، لجواز أن يقال: إنها بنيت لاضافتها إلى المبني كما في غير.

تنبيه

يخبر لسواء التي بمعنى مستوٍ عن الواحد فما فوقه، نحو ﴿لَيْسُوا سَواءً﴾[1] لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء، وقد أجيز في قوله تعالى ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَـهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾[2] كونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ، وما بعدها فاعل على الأول ومبتدأ على الثاني وخبر على الثالث، وأبطل ابن عمرون الأول بأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله، والثاني بأن المبتدأ المشتمل على الاستفهام واجب التقديم، فيقال له: وكذا الخبر، فإن أجاب بأنه مثل «زيد أين هو» منعناه وقلنا له: بل مثل «كيف زيد» لان ﴿أَأَنْذَرْتَـهُمْ﴾ إذا لم يقدّر بالمفرد لم يكن خبراً، لعدم تحمله ضمير سواء، وأما شبهته فجوابها أن الاستفهام هنا ليس على حقيقته، فإن أجاب بأنه كذلك في نحو «علمت أزيد قائم» وقد أبقى عليه استحقاق الصدرية بدليل التعليق، قلنا: بل الاستفهام مراد هنا، إذ المعنى علمت ما يجاب به قول المستفهم: أزيد قائم، وأما في الآية ونحوها فلا استفهام ألبتة، لا من قبل المتكلم ولا غيره.

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ١١٣.

٢. البقرة (٢) الآية ٦.

سواء

اسم است به معنای مستوی. کیفیت استعمالش مختلف است: گاهی به فتح سین، زمانی با الف ممدوده و موقعی با الف مقصوره قرائت شده است. برای مکان صفت آورده می‌شود؛ مثلاً «مکاناً سوی» به معنای مکانی است که بین دو نصف تساوی باشد و نصف بر وزن حسن، صفت مشبّه است و در این هنگام لغت فصیح به کسر سین است و در آخرش الف مقصوره است (سوی) که بر وزن فعل به کسر فاء مثل قولهم «ماءٌ روای ماء» است.

یکی از مواردی که صفت بر وزن فعل آمده است و هم‌چنین قوم عدی قوم **عدا** و روی هر دو صفت است بر وزن فِعَل و گاهی با سین مفتوحه و یا مضمومه و یا مکسوره و الف ممدوده در می‌آید. در این صورت صفت برای مکان نیست؛ مثل: «مررت برجل سواء هو والعدم».

قسم سوم این که به معنای **وسط** بیاید؛ مانند آیه: ﴿سَواءِ الجَحِيمِ﴾ ای: «وسط الجحیم».

قسم چهارم این که به معنای **تام** بیاید؛ مثل: «هذا درهم سواء» ای: «درهم تام». ظاهراً در قسم سوم و چهارم باید به فتح سین و مدّ الف آخر باشد.

قسم پنجم این که به معنای قصد بیاید و این معنا دورترین معانی **سواء** است و در این قسم، سین کسره داده شده و در آخرش الف مقصوره است؛ مثل قول شاعر: «فلأصرفّن..»؛ پس هر آینه مبالغه می‌کنم قصد کردن حذیفه را به مدح کردن تا این که برگردانم مدح خود را برای جوان روزگار و سواران جنگ. در این شعر **سِواء** به معنای قصد آمده است. این معنا را ابن شجری ذکر کرده است.

قسم ششم به معنای **مکان** یا **غیر** می‌آید. بنابر خلافی که بین سیبویه و دیگران هست. در مثال‌هایی که می‌آید بعضی گفته‌اند: **سواء** به معنای **غیر** است و سیبویه و

جمهور گفته‌اند: به معنای ظرف مکان است. به هر حال سین در **سواء** باید مفتوح و الف آخر آن ممدود باشد. حال اگر سین مکسور باشد در الف دو وجه جایز است. بنابر قول آنهایی که **سواء** را به معنای **غیر** می‌دانند، مثل **غیر** صفت واقع می‌شود؛ نظیر: «جائنی زید سواء اخوك»؛ زید آمد که آن زید سواء برادرت بود. مثل **غیر** برای استثناء هم می‌آید؛ مانند: «جائنی القوم سواء زید». در نزد زجّاج و ابن مالک در معنا و اعراب مثل غیر است پس در مثال «جائنی سواءك» به رفع سواء بنابر این که فاعل است و «رأیت سواءك» ینصب بنابر این که مفعول است و در جمله «ما جائنی احد سواءك» دو وجه جایز است: رفع **سواء**، بنابر این که بدل از فاعل باشد و این ارجح است و نصب آن بنابر این که مثل **غیر** استثنا باشد، که هرگاه برای استثنا می‌آید اعراب مستثنا را می‌گیرد.

اما در نزد سیبویه و جمهور نحویون، **سواء** در این مثال‌ها ظرف مکان است که ظرفیت ملازم با آن است. پس معنای «جاء القوم سواء زید»، «مکان زید» است. از ظرفیت خارج نمی‌شود، مگر در صورتی که ضرورتی پیش بیاید. علتش را مرحوم رضی گفته است که چون در اصل صفت برای ظرف مکان بوده، اگر صفت بدون موصوف ذکر شود باید آثار موصوف در او موجود باشد و آثار موصوف نصب (بنابر ظرفیت) است؛ اگرچه در هنگام معنا ظرفیت از او سلب می‌شود.

نظر کوفیون این است که **سواء** در این مثال‌ها گاهی برای ظرف مکان و زمانی به معنای **غیر** می‌آید، بدون ظرفیت و قول آنها این که **سواء** را فقط به معنای غیر می‌دانند مردود است، زیرا جمله، موصول واقع می‌شود؛ مانند: «جائنی الذیَ سواءك» وصله موصول باید جمله باشد و یا این که مثل جار مجرور و ظرف تأویل به جمله برود. پس اگر ظرف نباشد مفرد خواهد بود و نمی‌تواند صله موصوله واقع شود؛ چون صله مفرد واقع نمی‌شود، اما جواب داده شده است به این که خبر مبتدای محذوف است، ای: «جائنی الذی هو سواءك» یا این که حال است برای ثبت و مجموع حال و عاملش

صله موصول خواهد بود؛ مثل «ما افعله ما أنّ حراء مکانه».

حراء اسم کوهی در مکه است و **ما** مصدریه است «ان حراء» فاعل برای فعل محذوف (ثبت) است، یعنی انجام نمی‌دهم مادامی که کوه حراء در جای خود ثابت باشد. فعل حذف گردیده و فاعل به جای خود باقی است و در مثال مذکور فعل ثبت حذف شده و حال باقی مانده است.

ممکن است کسی بگوید: اگر **سواء** خبر است، چرا به رفع (سواؤك) خوانده نمی‌شود جواب این که اضافه به اسم مبنی کاف خطاب شده است، پس مضاف هم مبنی گردیده، همان طوری که **غیر** اگر به مبنی اضافه شود، یعنی کاف خطاب پس مضاف هم مبنی می‌شود.

تنبیه

سواء که به معنای **مستوی** هست، خبر برای مبتدایی واقع می‌شود که به معنای واحد و بالاتر از آن باشد؛ مثل آیه ﴿سَواءِ الجَحِيمِ﴾ که **سواء** خبر برای «لیس» است و اسمش ضمیر جمع است که بر اکثر از واحد دلالت دارد، چون **سواء** در اصل مصدر از امور نسبی است که باید دو شیء و یا اشیا باشد و این که خبر مفرد می‌آید، به این دلیل است که مصدر بوده و هنگامی که مصدر خبر واقع می‌شود به حالت مفرد است، اگر مبتدا جمع باشد. در آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ در کلمه **سواء** سه وجه جایز است:

۱. خبر از ما قبلش ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ باشد.

۲. خبر برای ما بعدش، یعنی جمله ﴿أَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ که تأویل به مصدر می‌رود (انذارهم) محسوب می‌شود.

۳. این که مبتدا باشد و ما قبلش خبر.

ما بعد کلمه **سواء** ﴿أَأَنْذَرْتَـهُمْ﴾ بنا بر وجه اول فاعل برای **سواء** است و بنابر وجـه دوم مبتدا و بنابر وجه سوم خبر برای مبتداست. ابن عمرون وجه اول را باطل می‌داند زیرا اگر **سواء** خبر و «انذرتهم» فاعلش باشد لازم می‌آید که ما قبل استفهام ﴿سَواءٌ﴾ در آن عمل کند و استفهام از صدریت بیفتد، چون در این صورت صدر جمله **سواء** است و «أ انذرتهم» فاعلش. وجه دوم را هم باطل می‌داند، چون بر این وجه مـا بـعد **سـواء** مبتداست و اگر استفهام باشد واجب است تا بر خبر مقدم شود و در این توجیه خبر مقدم شده است. با این استدلال وجه سوم هم باطل است، زیرا اگر استفهام خبر باشد واجب است بر مبتدا مقدم شود و اگر ابن عمرون بگوید که وجه سوم مثل «زید این هو» خبر زید مؤخر شده با این که استفهام دارد؟ در جواب گفته می‌شود این جا خبر، جمله «این هو» است و استفهام (این) بر خبر خود مقدم شده است و در ما نحن فـیه خبر مفرد و استفهام است که مؤخر شده است و اگر جمله «أ انذرتهم» بدون تأویـل خبر باشد صحیح نیست، زیرا جمله خبر، رابط ندارد. پس بنابر قول او هر سه وجـه باطل است.

اما جواب از اصل شبهۀ ابن عمرون این که در آیه، استفهام حقیقی نـیست بـلکه هدف از استفهام معنای تسویه است. پس در این صورت اسـتفهام صـدارت طـلب نخواهد بود و اگر او جواب نقض بدهد به این صورت که در جمله «علمت أزید قائم» استفهام حقیقی نیست، چون با وجود «علمت» منافات دارد که «أزید قائم» اسـتفهام حقیقی باشد، ولی صدر طلب است، به دلیل این که «علمت» را از عمل تـعلیق کـرده است، اما در جواب او می‌گوییم: در این مثال استفهام حقیقی است و «علمت» متعلق به جواب استفهام می‌باشد، ای: «علمت» جواب «هذا الاسـتفهام». امـا در آیـه اصـلاً استفهامی وجود ندارد، نه از طرف متکلم و نه از طرف غیر متکلم.

حرف العين المهملة

عَدَا

مثل خلا، فيما ذكرناه من القسمين، وفي حكمها مع «ما» والخلاف في ذلك، ولم‌يحفظ سيبويه و شذوذ من المفسرين فيها إلّا الفعلية.

عدا مثل **خلا** است و تمام احکامی که برای **خلا** ذکر شد در **عدا** هم می‌آید و آن این که تقسیمش به حرف جر، فعل و دخول **ما** بر آن هم‌چنین خلاف سیبویه در این که بعد از دخول **ما** اعرابش چه می‌شود و... . البته سیبویه و عده قلیلی از مفسرین، فقط احکام فعل بودن **عدا** را ذکر کرده‌اند و شاید آنها به دلیل نون وقایه که در آخر **عدا** می‌آید آن را تنها فعل می‌دانند؛ مثل «عدانی.»

على

على وجهين:

أحدهما: أن يكون حرفا، وخالف في ذلك جماعة، فزعموا أنها لا تكون إلّا اسماً، ونسبوه لسيبويه، ولنا أمران: أحدهما قوله:

تحنّ فتُبدي ما بها من صبابةٍ　　　وأخفي الذي لو لا الأُسى لقضاني

أي لقضى عليَّ ، فحذفت «عليَّ» وجعل مجرورها مفعولاً، وقد حمل الأخفش على ذلك ﴿وَلَـٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾[١] أي على سر، أي نكاح، وكذلك ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[٢] أي على صراطك.

والثاني: أنهم يقولون «نزلت على الذي نزلت» أي عليه كما جاء ﴿وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾[٣] أي منه.

ولها تسعة معانٍ:

أحدها: الاستعلاء، إما على المجرور وهو الغالب نحو ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[٤] أو على ما يقرب منه نحو ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾[٥] وقوله:

تشبّ لمقرورين يصطلينانها   وبات عن النار الندى والمحلّق

وقد يكون الاستعلاء معنوياً نحو ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ﴾[٦] ونحو: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٧].

الثاني: المصاحبة كمع نحو ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾[٨]، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[٩].

الثالث: المجاوزة كعن كقوله

إذا رضيت علي بنو قشير   لعمر الله أعجبني رضاها

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٣٥.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٦.

٣. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٣.

٤. المؤمنون (٢٣) الآية ٢٢.

٥. طه (٢٠) الآية ١٠.

٦. الشعراء (٢٦) الآية ١٤.

٧. البقرة (٢) الآية ٢٥٣.

٨. البقرة (٢) الآية ١٧٧.

٩. الرعد (١٣) الآية ٦.

أي عني، ويحتمل أن «رضى» ضمن معنى عطف، وقال الكسائي: حمل على نقيضه وهو سخط، وقال:

في ليلة لا نرى بها أحداً   يحكي علينا إلّا كواكبُها

أي عنّا، وقد يقال ضمن يحكي معنى ينمّ.

الرابع: التعليل كاللام، نحو ﴿لِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ ما هَدىٰكُمْ﴾[١] أي لهدايته إياكم، وقوله:

علام تقول الرّمحُ يُثقِل عاتقي   إذا أنا لم أطعن إذا الخيل كرّت

الخامس: الظرفية كـ«في» نحو ﴿وَدَخَلَ المَدِينَةَ عَلىٰ حِينِ غَفْلَةٍ﴾[٢] ونحو ﴿وَٱتَّبَعُوا ما تَتْلُوا ٱلشَّياطِينُ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمانَ﴾[٣] أي: في زمن ملكه، ويحتمل أن ﴿تَتْلُوا﴾ مضمن معنى تتقوّل؛ فيكون بمنزلة ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ ٱلأَقاوِيلِ﴾[٤].

السادس: موافقة من نحو ﴿إِذا ٱكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾[٥].

السابع: موافقة الباء نحو ﴿حَقِيقٌ عَلىٰ أَنْ لا أَقُولَ﴾[٦] وقد قرأ أبي بالباء، وقالوا: اركب على اسم الله.

الثامن: أن تكون زائدة للتعويض، أو لغيره:

فالأول كقوله:

إن الكـريم وأبيك يعتمل   إن لم يجد يوماً على من يتّكل

أي: من يتّكل عليه، فحذف «عليه» وزاد «على» قبل الموصول تعويضاً له، قاله

---

١. البقرة (٢) الآية ١٨٥.

٢. القصص (٢٨) الآية ١٥.

٣. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

٤. الحاقة (٦٩) الآية ٤٤.

٥. المطففين (٨٣) الآية ٢.

٦. الأعراف (٧) الآية ١٠٥.

ابن جني، وقيل: المراد إن لم يجد يوماً شيئاً، ثم ابتدأ مستفهماً فقال: على من يتكل؟ وكذا قيل في قوله:

ولا يؤاتيك فيما ناب من حدث إلّا أخو ثقة، فانظر بمن تثق

إن الأصل فانظر لنفسك، ثم استأنف الاستفهام، وابن جني يقول في ذلك أيضاً: إن الأصل فانظر من تثق به، فحذف الباء ومجرورها، وزاد الباء عوضاً، وقيل: بل تم الكلام عند قوله فانظر، ثم ابتدأ مستفهماً، فقال: بمن تثق؟

والثاني قول حميد بن ثور:

أبى الله إلّا أنّ سرحة مالك على كلّ أفنان العضاهِ تروق

قاله ابن مالك، وفيه نظر؛ لأن «راقه الشيء» بمعنى أعجبه، ولا معنى له هنا، وإنما المراد تعلو وترتفع.

التاسع: أن تكون للاستدراك والإضراب، كقولك: فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله تعالى، وقوله:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته بجانب قوسى ما بقيت على الأرض

على أنّها تعفو الكلوم، وإنما نوكّل بالأدنى، وإن جلّ ما يمضي

أي على أن العادة نسيان المصائب البعيدة العهد، وقوله:

بكلّ تداوينا فلم يشف مابنا على أنّ قرب الدّار خير من البعد

ثم قال:

على أنّ قرب الدّار ليس بنافع إذا كان من تهواه ليس بذي ودّ

أبطل بعلى الأولى عموم قوله «لم يشف مابنا» فقال: بلى إن فيه شفاء مّا، ثم أبطل بالثانية قوله «على أن قرب الدار خير من البعد».

وتعلّق على هذه بما قبلها عند من قال به كتعلق حاشا بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب والإخراج، أو هي خبر لمبتدأ

محذوف أي والتحقيق على كذا، وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب، قال: ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق، ثم جيء بما هو التحقيق فيها.

والثاني من وجهي على: أن تكون اسماً بمعنى فوق، وذلك إذا دخلت عليها من، كقوله:

غدت من عليه بعد ما تمّ ظمؤها (تصل وعن قيض بزيزاء مجهل)

وزاد الأخفش موضعاً آخر وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد، نحو قوله تعالى ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾[١]، وقول الشاعر:

هوّن عليك؛ فإنّ الأمور بكفّ الإله مقاديرها

لأنه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير باب ظن وفقد وعدم، لا يقال «ضربتني» ولا «فرحت بي».

وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسماً في هذه المواضع لصحّ حلول «فوق» محلها، ولأنها لو لزمت اسميتها كما ذكر لزم الحكم باسمية إلى في نحو ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾[٢]، ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ﴾[٣]، ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ﴾[٤].

وهذا كله يتخرج إما على التعلق بمحذوف كما قيل في اللام في «سقياً لك» وإما على حذف مضاف،أي هوّن على نفسك، واضمم إلى نفسك. وقد خرّج ابن مالك على هذا قوله:

وما أصاحب من قوم فأذكرهم إلّا يزيدهم حبّاً إليّ هم

فادّعى أن الأصل يزيدون أنفسهم، ثم صار يزيدونهم، ثم فصل ضمير الفاعل

---

١. الأحزاب (٣٣) الآية ٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٦٠.

٣. القصص (٢٨) الآية ٣٢.

٤. مريم (١٩) الآية ٢٥.

للضرورة وأخّر عن ضمير المفعول، وحامله على ذلك ظنه أن الضميرين لمسمى واحد، وليس كذلك؛ فإن مراده أنه ما يصاحب قوماً فيذكر قومه لهم إلا ويزيد هؤلاء القوم قومه حباً إليه؛ لما يسمعه من ثنائهم عليهم، والقصيدة في حماسة أبي تمام.

ولا يحسن تخريج ذلك على ظاهره كما قيل في قوله:

قد بتّ أحرسني وحدي ويمنعني   صوت السّباع به يضبحن والهام

لأن ذلك شعر؛ فقد يستسهل فيه مثل هذا، ولا على قول ابن الأنباري إن «إلى» قد ترد اسماً؛ فيقال «انصرفت من إليك» كما يقال «غدوت من عليك» لأنه إن كان ثابتاً ففي غاية الشذوذ، ولا على قول ابن عصفور إن إليك في ﴿وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ﴾[1] إغراء، والمعنى خذ جناحك، أي عصاك، لأن إلى لا تكون بمعنى خذ عند البصريين، ولأن الجناح ليس بمعنى العصا إلا عند الفراء وشذوذ من المفسرين.

على

بر دو وجه می‌آید:

وجه اول: حرف. برخی در حرف بودن **على** مخالفت کرده‌اند و آن را فقط اسم به معنای فوق (ظرف) می‌دانند و این قول را به سیبویه نسبت داده‌اند. اما کسانی که **على** را حرف می‌دانند برای اثباتش دو دلیل آورده‌اند:

۱. قول عروة الجزام:

تحنّ فتبدي ما بها من صبابةٍ   وأخفي الذى لو لا الأسىٰ لقضاني

آن شتر ناله می‌کند با تمام آن چه با او هست ظاهر می‌سازد و پنهان می‌سازم چیزی را که اگر نبود...

«تحنّ» مضارع حنّ به معنای ناله کردن است.

---

۱. القصص (۲۸) الآية ۳۲.

در این شعر **علی** حذف شده و مجرورش مفعول قضانی قرار گرفته است: ای: «لقضی عليّ» و این دلیل بر حرف بودن آن است، به دو جهت:

الف) این که قضا به واسطه **علی** متعدی می‌شود. پس باید حرف جرّ محذوف باشد.

ب) اگر **علی** به معنای فوق باشد باید ظرف حذف شود و ضمیر متکلم جانشین آن باشد و این شاذّ است و نمی‌توان محذوف را حمل بر شاذ کرد.

اخفش در آیه: ﴿وَلٰكِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً﴾ گفته است: تقدیر: «علی سر» است که «تواعدوهن» به وسیله **علی** متعدی شده است. «سر» به معنای نکاح است، ای: «علی نکاح» و در آیه: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ گفته‌اند: تقدیر «علی صراطك» بوده است، زیرا معنای «لا قعدن»، «لاعترض» است که متعدی به علی می‌شود.

۲. جمله‌ای است که عرب‌ها مثال می‌آورند: «نزلت علی الذی نزلت». در این جمله «الذی» موصول است و «نزلت» متکلم وحده، صله موصول و احتیاج به ضمیر رابط دارد که باید مجرور به **علی** باشد، همان حرفی که موصول را مجرور کرده است. پس تقدیر: «نزلت علی الذی علیه» است، یعنی نازل شدم بر کسی که نازل شدی بر آن. همان طوری که در آیه: ﴿وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ «منه» فرض می‌کند، در جمله مذکور هم باید **علی** حرف جر باشد تا بتواند ضمیر رابط را جر بدهد.

معانی علیٰ

برای **علی** نُه معنا ذکر کرده‌اند:

۱. استعلاء، به معنای طلب علوّ بر همان اسمی که مدخول علی است، نحو: ﴿وَعَلَيْها وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ یعنی بر انعام و کشتی حمل گردیده می‌شوند در آیه استعلاء بر انعام و کشتی از کلمه علیٰ استفاده می‌شود و گاهی بر مکان مجاور مجرور

است نحو قوله تعالى ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً﴾ ای اجد من کان علی قرب النار. وقول شاعر:

وبات على النار الندى والمحلّق ....

بیتوته کرد بر آتش شخص با کرامت. والمحلّق: کسی که آتش برافروخته است.

در این بیت مقصود از استعلاء استعلاء بر مکان اطراف نار است نه بر خود مجرور که نار باشد و گاهی مراد از استعلاء طلب علوّ معنوی است نحو «ولهم عليّ ذنب» یعنی آنها بر من استعلاء دارند به جهت گناهی که انجام داده‌ام و نحو قوله تعالی ﴿فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ﴾.

در این آیه مراد از علی علو معنوی می‌باشد.

۲. مصاحبه، مرادف با **مع** است، مانند آیه: ﴿وَآتَى ٱلمالَ عَلىٰ حُبِّهِ﴾ ای: «وآتی المال مع حبّه» و آیه: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ﴾، أی: «مع ظلمهم.»

۳. مجاوزه، مرادف **عن**، نظیر قول شاعر:

إذا رضيت عليَّ بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها

در این شعر **علی** به معنای عن است (عنّی)، چون **رضیت** به **عن** متعدی می‌شود و احتمال دارد که معنای لطف در «رضیت» تضمین شده باشد. پس علی بر معنای خود باقی می‌ماند، ای: «عليّ لطفت». کسائی گفته است: «رضیت» به معنای «سخطت» آمده است، ای «سخطت عليّ» پس **علی** بر معنای خود باقی است.

شاعر دیگر گوید:

في ليلة لا نرى بها أحداً يحكي علينا إلّا كواكبُها

در شبی که هیچ کس را نمی‌بینی که حکایت کند بر ما، مگر ستارگان آن شب را.

در این شعر **علی** به معنای **عن** است. البته بعضی گفته‌اند: معنای «ینمّ» در آن لحاظ شده است که مأخوذ از «نمّ» به معنای سخن چین است.

۴. تعلیل، به معنای لام، مثل آیه: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ ما هَدیٰكُمْ﴾ ای: «لما هداکم» علی معنای تعلیل را افاده می‌دهد و قول شاعر:

علام تقول الرّمحُ يُثقل عـاتقي إذا أنا لم أطعن إذا الخيل كرّت

«علام» در اصل «علی ما» بوده و علیت را افاده می‌دهد، یعنی برای چه گمان می‌کنی که نیزه سنگینی گردنم هست....

۵. ظرفیت، همان معنایی که **فی** افاده می‌دهد؛ مانند آیه: ﴿وَدَخَلَ المَدِينَةَ عَلَىٰ حِـينِ غَفْلَةٍ﴾ یعنی «في حين غفلة» و آیه ﴿وَٱتَّبَعُوا ما تَتْلُوا ٱلشَّياطِـينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمانَ﴾ ای: «فی زمن ملك سليمان». ممکن است در «تتلو معنیٰ تقوّل» که به معنای افتراست لحاظ شده باشد. بنابر این **علی** بر معنای حقیقی باقی می‌ماند، زیرا «تقوّل» بـه **عـلی** مـتعدی می‌شود.

۶. مـفید مـعنای **مـن** است؛ مـثل آیـۀ: ﴿إذا ٱكْـتالُوا عَـلَى النّـاسِ يَسْـتَوْفُونَ﴾ ای: «من الناس» مراد از این آیه کم‌فروشان از مردم است.

۷. معنای **ای:** که از باء استفاده می‌شود، مانند: «حقیقی علی ان لا اقول» ای: «حقیق بان لا اقول». بعضی در آیه مذکور به باء قرائت کرده‌اند.

۸. زاید می‌آید و زیادی بر دو قسم است:

أ) این که **علی** عوض از شیء محذوف باشد.

ب) این که بدون عوض است. مثال اول: قول شاعر:

إن الكـــريم وأبـيك يـعتمل إن لم يجد يوماً على من يتّكل

در این شعر بعد از «یتّکل» **علیه** بوده و **علی** بر «من یتّکل» داخل شده و به جای علیه (محذوف) است.

این مطلب را ابن جنّی گفته است. اما بعضی گفته‌اند: معنای جمله «علی من یتوکّل» استفهام است، ای: «ان لم يجد يوماً شيئاً فعلی من یتّکل» بنا بر این **تـوجیه** عـلی زایـد

نیست بلکه متعلق به ما بعدش می‌باشد و همین دو وجه را در شعر دیگر هم گفته‌اند:

ولا يؤاتيك فيما ناب من حدث إلّا أخو ثقة، فانظر بمن تثق

و داد و ستد نمی‌کند تو را در آن چه که نازل می‌شود از خدمت مگر برادر ثقه پس نظر کن کسی را که اعتماد می‌کنی بر او.

این شعر را هم می‌توان مثل سابق به دو نحو توجیه کرد: اول آن چه در ترجمه گذشت و باء در «من تثق» زاید است عوض از باء محذوف بعد از فعل است ای: «تثق به» دوم این که بعد از فعل امر (فانظر) مفعولش در تقدیر گرفته شود ای: «فانظر لنفسك بمن تثق»؛ نظر کن برای خود به کسی که اعتماد می‌کنی. پس در «فانظر لنفسك» کلام تمام می‌شود و جمله «بمن تثق» استفهام است، ابتدای کلام و باء زاید نیست.

مثال دوم: قول حمید بن ثور است:

أبى الله إلّا أنّ سرحة مالك على كلّ أفنان العضاه تروق

در این شعر «علی کل افنان العضا تروق» **علی** زایده است: این مطلب را ابن مالک گفته است، اما در زاید بودن **علی** اشکال است، زیرا فعل «تروق» مضارع اراقه است به معنای «اعجبه» و اگر به این معنا باشد علی زاید است، ولی شاعر این معنا را اراده نکرده بلکه معنا «تعلو» و «ترفع» را اراده کرده است. براساس این تقدیر **علی** زاید نیست، چون آنها با **علی** متعدی می‌شوند.

۹. استدراک و اضراب از کلام سابق؛ مثل: «فلان لا يدخل الجنّة بسوء صنيعه على ان لا يأتي من رحمة الله» علی بر اضراب از کلام سابق و استدراك از رحمت خدا دلالت می‌کند و مثل قول شاعر:

فوالله لا أنسى قتيلاً رزئته بجانب قوسى ما بقيت على الأرض

على أنّها تعفو الكلوم، وإنما نوكّل بالأدنى، وإن جلّ ما يمضي

قسم به خدا فراموش نمی‌کنم کشته‌ای را که مصیبت زده شدم به او مادامی که باقی هستم، امّا

به درستی که ....

در این شعر **علی** برای اضراب و استدراك آمده است به این که عادت انسان فراموشی مصیبت‌های بعید العهد است و قول شاعر دیگر:

بکلّ تداوینا فلم یشف مابنا   علی أنّ قرب الدّار خیر من البعد

به هر دوایی که مداوا کردیم شفا نداد دردی که در ما بود به درستی که قرب منزل بهتر است از دوری آن، اما نزدیکی خانه نفع بخشنده است زمانی که کسی را دوست می‌داری.

شاهد در **علی** است که در جمله «علی ان قرب الدار» که در بیت اول اضراب از «لم یشف ما بنا» است و **علیّ** در بیت دوم اضراب از «علی ان قرب الدار» است و در این که این **علی** به چیزی تعلق می‌گیرد یا نه اختلاف است.

بعضی گفته‌اند: مثل **حاشا** و **عدا**) به چیزی تعلق نمی‌گیرد، ولی بنابر قول دیگران به ما قبل خود تعلق می‌گیرد «مثل حاشا و عدا». بعضی گفته‌اند به ما قبل خود تعلق می‌گیرد زیرا **علی** ما قبل خود را به جمله ما بعدش وصل می‌کند بنابراین وجه اضراب و اخراج مثل عدا. خلا و حاشا است. بنابر قول کسانی که این حروف را متعلق می‌دانند ربط آنها را بر وجه اخراج و اضراب و بقیه حروف جر را بر وجه دخول توجیه می‌کند در مثل «دخلت فی الدار»، به واسطه **فی** فعل فاعل را داخل در دار می‌نماید؛ به خلاف **علی** بر معنای اضراب که فاعل و فعل را خارج می‌کند.

قول دیگر در **علی** استدارکی این که همیشه با مجرورش خبر برای مبتدا محذوف (و التحقیق) است ای: «والتحقیق علی کذا». ابن حاجب همین وجه را اختیار کرده است، به دلیل این که ما قبل **علی** بر غیر تحقیق واقع شده است پس ما بعدش بر وجه تحقیق آمده است.

پس مثل «زید فی الدار» می‌شود ای: «والتحقیق زید فی الدار.»

وجه دوم: این که اسم باشد به معنای فوق و این در زمانی است که **من** (جاره) بر او

داخل شود؛ مثل كقول شاعر (مراحم بن عمرو العقیلی):

غدت من عليه بعد ما تمّ ظمؤها　　　تصل وعن قيض بزيزاء مجهل

و صبح کرد از فوق او بعد از آن که تمام شده بود محل آب آشامیدنی در حالی که شکم او از تشنگی صدا می‌کرد.

در این شعر **علی** به معنای فوق است، چون **من** بر آن داخل شده است. اخفش برای علی اسمیه محل دیگر هم ذکر کرده است و آن جایی است که مجرور علی و فاعل متعلقش هر دو ضمیر باشند و به شیء واحد برگردند، مانند آیه: **﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾** در این آیه مجرور علی (کاف) متعلق «به امسک» که فاعلش ضمیر مستتر (انت) است و مراد از هر دو ضمیر مخاطب واحد است. پس **علی** به معنای فوق است ای: «امسك فوقك زوجك» و قول شاعر:

و هوّن عليك؛ فإنّ الأُمور　　　بكفّ الإله مقاديرها

آسان بشمارد بر خود مشکلات را پس به درستی که تقدیر کارها به دست خداست.

در این شعر مدخول **علی**، کاف است و متعلق به **هوّن** و فاعل «هون» **انت** است که مخاطب هر دو واحد می‌باشد ای: «هون فوق». دلیل اخفش این است که اگر **علی** حرف باشد اتحاد فاعل و مفعول لازم می‌آید، زیرا مدخول علی مفعول فعل «هون» است، چون با **علی** متعدی شده است و اتحاد فاعل و مفعول در غیر باب (ظن و فقد وعدم) جایز نیست و لذا نمی‌توان گفت: «ضربتنی» که فاعل ضمیر متکلم مرفوع است و مفعول یاء ضمیر متکلم منصوب، و نیز در حرف جر که فعلِ را متعدی می‌کند نیز اتحاد فاعل و مفعول جایز نیست، هم‌چنین اگر به واسطه باب تفعیل و افعال متعدی شود. لذا گفته نمی‌شود: «فرحت بی وفرّحتنی».

البته قول اخفش از دو جهت اشکال دارد:

۱. اگر در مثال‌های مذکور **علی** به معنای فوق باشد باید حلول کلمه فوق در محلش

صحیح باشد در حالی که جایز نیست: «هوّن فوقك وامسك فوقك زوجك.»

۲. اگر علت مذکور صحیح باشد باید در مواردی که در سایر حروف جر این چنین باشد، باید حرف جر اسم واقع شود، مثل آیه‌های ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾، ﴿وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ﴾ و ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ﴾.

در این موارد مدخول حرف جر (الی) کاف خطاب است و فاعل «واضمم» و «هزّی» ضمیر **انت** است که مخاطب هر دو، یکی است. پس باید **الی** اسم باشد، زیرا اتحاد فاعل و مفعول لازم می‌آید. لذا در تمام این گونه موارد باید توجیهاتی دیگر در نظر باشد که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود:

الف) جار مجرور متعلق به صفت یا فعل محذوف باشد و تقدیر: «فصرهن الیك» «الیك» متعلق به «ارید» می‌باشد؛ چنان چه در مثال «سقیاً لك» گفته شد که **لك** متعلق به محذوف است نه به سقیاً ای: «سقیاً لك شیء.»

ب) در مجرور مضاف محذوف است و در «هوّن علی نفسك» مضاف حذف گردیده و حرف جر داخل بر ضمیر شده است. ابن مالک قول شاعر را بر همین وجه توجیه کرده است:

وما أصاحب من قوم فأذكرهم لا إلّا يزيدهم حبّاً إليّ هم

دوستی نمی‌کنم قومی را پس ذکر کنم برای آنها قوم خود را مگر این که زیاد می‌کنند آن قوم دوستی قوم مرا به سوی من.

در این شعر ضمیر فاعل و مفعول باشد و ضمیر غایب به شیء واحد برمی‌گردد. لذا ابن مالک گفته است: در اصل «یزیدون انفسهم» بوده و مفعول، مضاف به ضمیر است و فاعل خود ضمیر می‌باشد که به دلیل ضرورت شعری «هم» به جای واو جمع آمده و فاعل است. پس ضمیر متصل (واو جمع) منفصل (هم) آمده و از ضمیر مفعول مؤخر شده است. بنابراین **هم** اول مفعول است به حذف مضاف و هم

آخر فاعل است و به جای واو جمع آمده است. علت این توجیه این است که مرجع ضمیر فاعل و مفعول را شیء واحد می‌داند، و این طور نیست که به شیء واحد برگردد، زیرا ضمیر فاعل به قوم برمی‌گردد، و ضمیر مفعول به قوم خودش و مراد شاعر این است که مصاحبت نمی‌کند قومی را که ذکر می‌کند قوم خود را در نزد آنها مگر این که زیاد می‌کند محبت قوم خودش را به سوی شاعر، چون می‌شنود از آن قوم ثنای بر قوم شاعر را و قصیده‌ای که این شعر در آن وجود دارد در حماسه ابن تمام است.

ج) موارد مذکور (ضمیر فاعل و مفعول، واحد است) بر ظاهر خود توجیه شود، ولی مصنف این توجیه را قبول ندارد و لذا در مقام ردش می‌گوید: «ولا يحسن تخريج ذلك على ظاهر» مثل آن چه شاعر گفته:

قد بتّ أحرسني وحدي ويمنعني   صوت السّباع به يضبحن والهام

به تحقیق شب را به روز آوردم که حراست می‌کردم خودم را در حالی که تنها بودم و صدای درندگان در آن وادی و صدای مرغانی که در اطراف بود مرا منع کرد.

مصنف گفته است: در این بیت که فاعل و مفعول واحد است و بر ظاهرش حمل می‌شود، در حالی که وحدت فاعل و مفعول صحیح نیست و فقط در باب ظن آمده است و در این شعر توجیه دیگری وجود دارد که آسان است.

د) قول ابن انباری به نقل ابن عصفور از شرح ابیات الایضاح که الی هم مثل **علی** گاهی اسم استعمال می‌شود، مانند: «انصرفت من اليك» در این جا **من** (جاره) بر الی داخل شده و الی اسم است به معنای قِبَل، مثل دخول من بر **علی**، اما این قول مردود است، زیرا اسمیّت الی ثابت نشده است و بنابر ثبوت آن، در غایت ندرت است.

ه) قول ابن عصفور که در آیه: ﴿وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ﴾ گفته است: «اليك» اغراء است و اغراء در جایی است که ظرف و جار مجرور را در جای فعل امر قرار دهند، پس معنای

(الیك) «خذ جناحك» می‌باشد، ولی این توجیه هم مردود است، چون لفظ الی در نزد بصریین به معنای «خذ» نمی‌آید بلکه به معنای تنحّ وانتح می‌آید و اشکال دیگر این که مراد از جناح در این آیه عضا نیست وفقط فراء و عده‌ای به معنای عصا گرفته‌اند بلکه به معنی ید است.

عن

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون حرفاً جاراً، وجميع ما ذكر لها عشرة معان:

أحدها: المجاوزة، ولم يذكر البصريون سواه، نحو «سافرت عن البلد» و «رغبت عن كذا» و «رميت السهم عن القوس» وذكر لها في هذا المثال معنى غير هذا، وسيأتي.

الثاني: البدل، نحو ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾[1]، وفي الحديث «صومي عن أمّك».

الثالث: الاستعلاء، نحو ﴿فَإِنَّما يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾[2] وقول ذي الأصبع:

لاه ابن عمّك، لا أفضلت في حسب عني، ولا أنت ديّاني فتخزوني

أي لله درّ ابن عمك لا أفضلت في حسب عليّ ولا أنت مالكي فتسوسني، وذلك لأن المعروف أن يقال «أفضلت عليه» قيل: ومنه قوله تعالى ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾[3] أي قدّمته عليه، وقيل: هي على بابها، وتعلقها بحال محذوفة، أي منصرفاً عن ذكر ربي، وحكى الرّماني عن أبي عبيدة أنّ أحببت من «أحبّ البعير

---

۱. البقرة (۲) الآية ۴۸.

۲. محمد ﷺ (۴۷) الآية ۳۸.

۳. ص (۳۸) الآية ۳۲.

إحباباً» إذا ترك فلم يثر؛ فعن متعلقة به باعتبار معناه التضمني، وهي على حقيقتها، أي إني تثبطت عن ذكر ربي، وعلى هذا فحبّ الخير مفعول لأجله.

الرابع: التعليل، نحو ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ﴾[١]، ونحو: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ﴾[٢]. ويجوز أن يكون حالاً من ضمير ﴿تارِكِي﴾ أي ما نتركها صادرين عن قولك، وهو رأي الزمخشري، وقال في ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾[٣]: إن كان الضمير للشجرة فالمعنى حملها على الزلة بسببها، وحقيقته أصدر الزلة عنها، ومثله ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾[٤] وإن كان للجنّة فالمعنى نحّاهما عنها.

الخامس: مرادفة بعد، نحو ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ﴾[٥]، ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[٦] بدليل أن في مكان آخر ﴿مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾[٧]، ونحو ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾[٨] إي حالة بعد حالة، وقال:

قضربه الأعطان لم تسهل ... منهل وردته عن منهل

السادس: الظرفية كقوله:

وآس سراة الحيّ حيث لقيتهم ... ولاتك عن حمل الرباعة وانيا

الرباعة: نجوم الحمالة، قيل: لأن ونى لا يتعدّى إلا بفي، بدليل ﴿وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي﴾[٩]

---

١. التوبة (٩) الآية ١١٤.
٢. هود (١١) الآية ٥٣.
٣. البقرة (٢) الآية ٣٦.
٤. الكهف (١٨) الآية ٨٢.
٥. المؤمنون (٢٣) الآية ٤٠.
٦. النساء (٤) الآية ٤٦.
٧. المائدة (٥) الآية ٤١.
٨. الانشقاق (٨٤) الآية ١٩.
٩. طه (٢٠) الآية ٤٢.

والظاهر أن معنى «ونى عن كذا» جاوزه ولم يدخل فيه، وونى فيه: دخل فيه وفتر.

السابع: مرادفة من، نحو ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾[1] الشاهد في الأولى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾[2] بدليل ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ﴾[3]، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾[4].

الثامن: مرادفة الباء، نحو ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾[5] والظاهر أنها على حقيقتها، وأن المعنى: وما يصدر قوله عن هوى.

التاسع: الاستعانة، قاله ابن مالك، ومثّله برميت عن القوس، لأنهم يقولون أيضاً: رميت بالقوس، حكاهما الفراء، وفيه رد على الحريري في إنكاره أن يقال ذلك، إلا إذا كانت القوس هي المرمية، وحكى أيضاً «رميت على القوس».

العاشر: أن تكون زائدة للتعويض من أخرى محذوفة، كقوله:

أتجزع إن نفس أتاها حمامها فهلّا التي عن بين جنبيك تدفع

قال ابن جني: أراد فهلا تدفع عن التي بين جنبيك، فحذفت «عن» من أول الموصول، وزيدت بعده.

الوجه الثاني: أن تكون حرفاً مصدرياً، وذلك أن بني تميم يقولون في نحو أعجبني أن تفعل: عن تفعل، قال ذو الرمة:

أعن ترسّمت من خرقاء منزلةً ماء الصبابة من عينيك مسجوم

يقال «ترسّمت الدار» أي تأملتها، وسجم الدمع: سال، وسجمته العين: أسالته،

---

١. الشورى (٤٢) الآية ٢٥.

٢. الأحقاف (٤٦) الآية ١٦.

٣. المائدة (٥) الآية ٢٧.

٤. البقرة (٢) الآية ١٢٧.

٥. النجم (٥٣) الآية ٣.

وكذا يفعلون في أنّ المشددة، فيقولون: أشهد عنّ محمداً رسول الله، وتسمى عنعنة تميم.

الثالث: أن تكون اسماً بمعنى جانب، وذلك يتعين في ثلاثة مواضع: أحدها: أن يدخل عليها من، وهو كثير كقوله:

فلقد أراني للرّماح دريئةً ... من عن يميني مرةً وأمامي

ويحتمله عندي ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾[1] فتقدر معطوفة على مجرور من، لا على من ومجرورها. و«من» الداخلة على «عن» زائدة عند ابن مالك، ولابتداء الغاية عند غيره، قالوا: فإذا قيل «قعدت عن يمينه» فالمعنى في جانب يمينه، وذلك محتمل للملاصقة ولخلافها، فإن جئت بـ«من» تعين كون القعود ملاصقاً لأول الناحية.

والثاني: أن يدخل عليها «على»، وذلك نادر، والمحفوظ منه بيت واحد، وهو قوله:

على عن يميني مرّت الطّير سنّحاً ... (وكيف سنوح واليمين قطيع؟)

الثالث: أن يكون مجرورها وفاعل متعلّقها ضميرين لمسمّى واحد، قاله الأخفش، وذلك كقول امرئ القيس:

ودع عنك نهباً صيح في حجراته ... (ولكن حديث ما حديث الرواحل)

وقول أبي نواس:

دع عنك لومي فإنّ اللوم إغراء ... (وداوني بالتي كانت هي الداء)

وذلك لئلا يؤدي إلى تعدي فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل، وقد تقدم

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٧.

الجواب عن هذا، ومما يدل على أنها ليست هنا اسماً أنه لا يصحّ حلول الجانب محلها.

عن

بر سه وجه می‌آید:

وجه اول: حرف جاره. تمام معانی که برای **عن** ذکر شده هشت تا است:

۱. مجاوزه، یعنی اسم مجرور به واسطه **عن** از چیز دیگر دور می‌شود؛ مثل «سافرت عن البلد» ای: «ابعد البلد» به سبب احداث المسافرة و رغبت عن کذای بعد میلی عن کذا. بصریون فقط همین معنا را برای **عن** ذکر کرده‌اند، چون آنها برای حروف جر تنها یک معنای حقیقی می‌دانند و بقیه معانی را مجازی و یا توجیه دیگر دارند. مثال دیگر: «رمیت السهم عن القوس.»

۲. معنای بدل؛ مانند ﴿وَٱتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ ای: «لا یجزی نفس بدل نفس» و در حدیث آمده است: «صومی عن امك ای بدلاً عن امك.»

۳. معنای استعلاء و مرادف با **علی**؛ مثل: ﴿فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ ای: «علی نفسه» و مثل قول شاعر (ذی الاصبع):

لاه ابن عمّك، لا أفضلت في حسب   عـنّي، ولا أنت ديّاني فتخزوني

برای خدا خیر و نیکی ابن عم تو را انجام می‌دهم فضیلت در حسب بر من نداری.

«لاه» مخفف الله است.

شاهد در **عنی** است که به معنای استعلا آمده است ای: «لا افضلت فی حسب علیّ» برای این که افضل به **علی** متعدی می‌شود قوله فتسوسنی است، یعنی پس مرا سیاست بکنی و آیه: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ گفته است عن ذکر ربی به معنای «علی ذکر ربی» است. قول دیگر این که **عن** به معنای حقیقی خود آمده است و «عن

ذکری» متعلق به منصرفاً (محذوف) است ای: «انی احببت حب الخیر متصرفاً عن ذکر ربّی» پس **عن** بر معنای خود باقی است.

رمانی از ابو عبد نقل کرده است که «احببت» به معنای حب و دوستی نیست بلکه از «احب البعیر احباباً اذا برك البعیر» آمده است. پس به معنای خواندن شتر است که از جا نپرد.

«فلم یثر» مضارع مجذوم از «ثار یثور ثوراً» به معنای متفرق شدن غبار است و مراد آن در این جا جستن شتر از جا می‌باشد. پس **عن** متعلق به «احبّ» می‌باشد که به این معنا آمده است و به معنای اصلی خود باقی است و «انی تثبط عن ذکر ربی» یعنی «تعوقت عن ذکر ربی»؛ به تأخیر افتادم از ذکر خداوند.

۴. معنای تعلیل و مرادف با لام؛ مثل آیه: **﴿وَما كانَ ٱسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ﴾** ای: «لموعدة» یعنی نبود استغفار ابراهیمؑ برای پدرش مگر برای وعده که در بین بود. و آیه: **﴿وَما نَحْنُ بِتارِكِي آلِهَتِنا عَنْ قَوْلِكَ﴾**؛ تارک خدایان خود نیستیم برای قول تو. ممکن است در این آیه **عن** به معنای اصلی خودش باشد و این در صورتی است که «عن قولك» متعلق به محذوف باشد، ای: «صادرین عن قولك» و محذوف حال است برای «تارکی» و این توجیه نظر زمخشری می‌باشد که گفته است در **﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطانُ عَنْها﴾** در ضمیر عنها دو احتمال است: ۱. این‌که به شجره برگردد که در آیه قبل: **﴿وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾** ذکر شده است در این صورت عن معنی سببیه را افاده می‌دهد، یعنی شیطان حضرت آدم را به سبب شجره، به لغزش وادار کرد نظیر «ما فعلته عن امری» ای: «لامری» اما اگر «عنها» به **جنة** برگردد در این صورت معنای «ازلّهما»، «نحّاها» می‌شود، یعنی شیطان آدم و حوا را از بهشت کنار زد. بر اساس این تقدیر **عن** در معنای خود استعمال شده است.

۵. معنای بعدیّه که از کلمه **بعد** استفاده می‌شود، ولی بعد اسم است و معنای مستقل

دارد و **عن** حرف و معنای غیر مستقل دارد پس **عن** و **بعد** در معنا با هم موافق هستند، نه مرادف، مثل: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نادِمِينَ﴾ ای: «بعد وقت قلیل» **عن** به معنای وقت قلیل و موصوله است و آیه: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ﴾ ای: «بعد مواضعه» و نظیر این آیه آمده است: «یحرفون الکلم من بعد مواضعه و نحو لترکبن طبعاً عن طبق»، ای «بعد طبق» یعنی انسان در ابتدای خلقت مرتکب حالاتی بعد از حالت دیگر می‌شود و شاعر گفته است: و «منهل وردته عن منهل» منهل محل آب است و تقدیر: «و رب منهل وردته عن منهل» ای: «بعد منهل» یعنی بسا آب گاهی که وارد شدم بعد از آب گاه در حالی که نزدیک شدن تشنه به آن آسان بود.

۶. معنای ظرفیت مرادف با **فی**؛ مثل قول شاعر:

وآس سراة الحيّ حيث لقيتهم   ولاتك عن حمل الرباعة وانيا

عطا کن شریفان هر قوم را هر کجا ملاقات کنی آنها را....

کلمه **عن** در این شعر به معنای **فی** آمده است و «رباعة» نجوم الحماله است و کلمه نجوم قسط بندی و **حمالة** آن چیزی است که انسان مرتکب آن می‌شود، چه قرض باشد و چه دیه. **نجوم الحماله**، یعنی قسط بندی بدهی. «أس» فعل امر است به معنای مواسات کردن، «وانی» اسم فاعل از «ونی» به معنای سستی و دلیل بر این که **عن** در جمله «عن حمل الرباعة» به معنای **فی** آمده آیه شریفه‌ای است که خطاب به موسی و هارون آمده است: ﴿وَلاتَنِيا فِي ذِكْرِي﴾ «تَنِيا» از مادهٔ «وانی» با **فی** متعدی شده است، ولی ماده «ونی» گاهی به **فی** و زمانی به **عن** متعدی می‌شود. پس اگر به **فی** متعدی شود؛ مثل: «ونی زید فی القیام»؛ متلبس به قیام شد با سستی، و اگر به **عن** متعدی شود، مثل: «ونی زید عن القیام»؛ هنوز متلبس به قیام نشده.

۷. مرادف با **من**؛ مثل آیه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَعْفُو عَنِ ٱلسَّيِّئاتِ﴾ چون «یقبل» به **من** متعدی می‌شود و بعضی گفته‌اند: «عن عباده» متعلق به محذوف

است، ای: «یقبل التوبة صادراً عن عباده» و صادراً متعدی به **عن** می‌شود و آیه: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ ما عَمِلُوا﴾ ای: «نتقبّل منهم» به دلیل ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ﴾ و ﴿رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا﴾ در این موارد «تقبل» به **من** متعدی شده است.

۸. مرادف با باء؛ مثل آیهٔ: ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ﴾ ای: «وما ینطق بالهوی»، چون نطق متعدی به باء می‌شود، مانند آیه: (نطقت بالصواب) اما ظاهر این است که به معنای حقیقی استعمال شده است و در **نطق** معنای «یصدر» لحاظ شده است، ای: «مایصدر عن الهوی.»

۹. معنای استعانه. ابن مالک این معنا را گفته است و مثال زده است به قول: «رمیت عن القوس ای رمیت بالقوس» و نیز «رمیت بالقوس» هم آمده است. فراء این دو مثال را حکایت کرده و رد بر حریری است که برای هر یک از دو مثال معنای به خصوصی ذکر کرده است. وی می‌گوید: مراد از «رمیت عن القوس»؛ انداختم کمان را و مرمیّه کمان بود و «رمیت بالقوس» به معنای استعانت است، یعنی تیر به واسطه کمان انداخته شد و مرمیه، تیر است.

۱۰. زاید واقع شود، عوض از چیزی که از کلام حذف شده است؛ مثل:

أتجزع إن نفس أتاها حمامها   فهلّا التي عن بين جنبيك تدفع

آیا جزع می‌کنی اگر بیاید نفس تو را مرگ پس چرا از نفسی که بین دو جنب توست دفاع نمی‌کنی.

در این شعر کلمه «عن بین» زاید است و عوض از **عن** که بعد از «تدفع عن التی بین جنبيك» حذف شده، آمده است. پس در این شعر «عن قبل» از موصول «التی» حذف شده و بعد از او **عن** زاید آمده است.

وجه دوم: عن حرف مصدر است و این وجه در میان بنی تمیم استعمال می‌شود که آنها در مواردی مثل «اعجبنی ان تفعل» می‌گویند: «اعجبنی عن تفعل» و ذوالرمه

(شاعر) گفته است:

أعن ترسّمت من خرقاء منزلةً   ماء الصبابة من عينيك مسجوم

آیا تأمل کردن تو ای نفس از خرقاء منزلتی را مسبب است که باقی اشک از دو چشم تو جاری گردد.

در شعر به جای **ان**، **عن** تلفظ کرده است و گفته می‌شود: «ترسمت الدار» به معنای «تأملتها» است، «سجم الدمع» به معنای سیلان اشک از چشم، یعنی ریخته است چشم اشک را. در جمله مذکور **العین** فاعل است و بنی‌تمیم در **انّ** همین **عنّ** را می‌آورند پس در «اشهد انّ محمداً» می‌گویند: «اشهد عنّ محمداً» و این استعمال «عنعنة بنی تمیم» نامیده می‌شود.

وجه سوم: عن اسم استعمال می‌شود که در سه موضع می‌آید: این که **من** (جاره) بر آن داخل شود و موارد استعمالش زیاد است؛ مثل قول شاعر:

فلقد أرانی للرماح دریئةً   من عن یمینی مرةً وأمامی

هر آینه دیدم خود را برای وارد شدن نیزه‌ها مثل حلقه که برای نیزه نشانه‌گیری می‌شود که یک مرتبه از طرف پشت و یک مرتبه از طرف پیش تیر و نیزه وارد می‌شود.

در این شعر کلمه **عن** اسم است و به معنای جانب آمده، چون **من** (جاره) بر آن داخل شده است و در آیه **﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾** کلمه **عن** احتمال دارد که به معنای جانب آمده باشد، چون عطف بر «من بین ایدیهم» است، اما **من** در معطوف ذکر نشده است و تقدیر: «من عن شمائلهم».

در معنای کلمه **من** که بر **عن** داخل می‌شود اختلاف است: در نزد ابن مالک زاید است و در نزد غیرش به معنای «ابتدأ» است. نحویون گفته‌اند: هر گاه **عن** بدون کلمه من بر یمین و شمال و نظایر آنها داخل شود به عنوان حرف استعمال می‌شود، ولی معنایی که از آن استفاده می‌شود همان معنای اسمی است؛ مثل: «قعد عن یمینه» ای:

«جانب يمينه» و مراد از جانب، دو وجه محتمل است:

۱. به معنای ملاحقه باشد، چون در جانب شيء بودن ملاحقه است.

۲. معنای مجاوزه را افاده دهد که عدم ملاحقه است و اگر در همین مورد **من** بر **عن** داخل شود، گفته می‌شود: «قعدت من عن يمينه» در این صورت معنای **عن** ملاحقه است، زیرا **عن** اسم استعمال شده است.

موضع دوم اینکه **علی** بر **عن** داخل شود که از موارد نادر است، **فقط** در یک بیت ضبط شده است مثل:

على عن يميني مرّت الطّير سنّحاً   وكيف سنوح واليمين قطيع؟

بر جانب راست من مرور کرد مرغ در حالی که از طرف چپ من گذشت به سوی طرف راست...

مراد از «طیر» مرغی است که به آن تفأل می‌جویند و **علی** حرف و **عن** اسم است به معنای جانب. «سُنح» (به ضم سین) جمع سانح، «کف» فعل ماضی است و «سنوح» صیغه مبالغه بر وزن فعول است.

موضع سوم آن جایی است که مجرور **عن** و فاعل متعلقش، ضمیر باشد و هر دو ضمیر به شيء واحد برگردد. در این صورت **عن** در معنای اسمی استعمال شده است تا این که محذور وحدت فاعل و مفعول برطرف گردد؛ مانند قول امرء القیس:

ودع عنك نهباً صيح في حجراته   ولكن حديث ما حديث الرواحل

بگذر از جانب خود و از شتران باردار که به غارت برده شدند حدیث کن که فزع در اتاق‌ها.

در این شعر فاعل «دع» ضمیر «انت» است و مجرور **عن**، کاف خطاب است و هر دو یکی هستند. پس باید **عن** اسم باشد تا این که «دع» متعدی به کاف نشود و قول ابی نواس (از طبقه مولدین و شیعه مذهب معاصر علی ابن موسی الرضا) :

دع عنك لومي فإنّ اللّوم إغراء   وداوني بالتى كانت هي الداء

واگذار از جانب خود ملامت مرا به درستی که ملامت کردن گمراه کردن است.

گفته شده است که توجیه قبلی در این شعر هم می‌آید، ولی جواب داده شده است به این که **عنک** متعلق به محذوف (فعل یا شبه فعل) است. و یا این که مضاف محذوف است ای: «عن نفسك» پس فعل، متعدی به نفس شده است. از جمله اموری که دلالت بر عدم اسم بودن **عن** دارد این که جایز نیست «جانب» در محل **عن** بنشیند. پس گفته نمی‌شود: «دع جانبك.»

عَوْضُ

ظرف لاستغراق المستقبل مثل «أبداً»، إلا أنه مختص بالنفي، وهو معرب إن أضيف، كقولهم «لا أفعله عوض العائضين» مبني إن لم يضف، وبناؤه إما على الضم كقبل، أو على الكسر كأمس، أو على الفتح كأين، وسمي الزمان عوضاً لأنه كلما مضى جزء منه عوضه جزء آخر، وقيل: بل لأن الدهر في زعمهم يسلب ويعوض، واختلف في قول الأعشى:

رضيعي لبان ثدي أمّ، تحالفا — بأسحم داج عوض لا نتفرّق

فقيل: ظرف لنتفرق، وقال ابن الكلبي: قسم، وهو اسم صنم كان لبكر بن وائل، بدليل قوله:

حلفت بمائرات حول عوض — وأنصاب تركن لدى السّعير

والسعير اسم لصنم كان لعنزة، انتهى. ولو كان كما زعم لم يتجه بناؤه في البيت.

عَوْض

(به فتح عین و سکون واو) ظرف زمان است و در زمان آینده استعمال می‌شود و شامل تمام اجزای زمان می‌گردد؛ مثل: «ابداً» اما **ابداً** برای کلام مثبت و منفی می‌آید،

مثل: «لاتدخل الجنة ابداً و تدخل الجنة ابداً» ولی **عوض** فقط در کلام منفی می آید و اگر اضافه شود معرب استعمال می‌شود زیرا اضافه از خصوصیات اسم است و او را از شباهت حرف دور می‌کند؛ مانند: «لا أفعله عوض العائضين» که عوض به معنای «زمن» آمده است. «عائضين» اسم فاعل از همان ماده است و برای تأکید ذکر شده است، یعنی انجام نمی‌دهم آن را هیچ زمانی از زمان‌ها. اما اگر اضافه نشود مبنی است، زیرا در این هنگام لفظاً از اضافه قطع شده است و مضاف اليه او در نیّت گرفته می‌شود، پس شباهت افتقاری به حرف دارد و بعضی گفته‌اند: مبنی بر ضم است؛ مثل **قبل** و **بعد**. بنابر قولی هم مبنی بر کسر است؛ مثل **امس** و می‌تواند مبنی بر فتح باشد؛ مثل **أين**. این سه وجه در همه جا جایز است و **عوض** مأخوذ از **عوض** است، یعنی چیزی جای چیزی قرار دادن، چون زمان می‌رود و در عوض آن زمان دیگر می‌آید. پس عوض را برای زمان نام نهاده‌اند و به گمان مردم عرب، قرن‌ها نابود می‌شود و به جای آن قرن دیگر می‌آید و در شعر اعشی:

رضيعي لبان ثدي أمّ، تحالفا   بأسحم داج عوض لا نتفرّق

دو شیر خوار از پستان مادری که با یکدیگر هم قسم شده‌اند در سیاهی تاریکی (رحم) که هرگز از هم جدا نشوند.

درباره **عوض** اختلاف کرده‌اند. «رضيعی» تثنیه رضیع است «الجم» لفظاً و معناً بر وزن اسود است. «الراجی» اسم فاعل، یعنی شب تاریک.

برخی گفته‌اند: **عوض** ظرف زمان برای عدم تفرق است، امّا بعضی گفته‌اند: «لانتفرق» جواب قسم است و نباید **عوض** که ظرفش هست بر او مقدم شود، زیرا لاصدر طلب است. نجم الائمه جواب داده است به این که کلمه **عوض** چون در قسم زیاد استعمال می‌شود به منزله فعل قسم است و به منزله جزء «لانتفرق» می‌باشد و این نوع تقدم نادیده گرفته شده است؛ مخصوصاً در شعر.

اما ابن کلیب گفته است: **عوض** اسم بتی از بکر بن وائل است که در شعر اعمش، «مقسم‌به» واقع شده است، به دلیل شعر دیگری که در این قصیده آمده است:

حلفت بمائرات حول عوض   وأنصاب تركن لدى السّعير

قسم خوردم به خون‌هایی که موج زننده است در اطراف عوض و به بت‌هایی که متروک شده‌اند نزد آن بت.

سعیر نام بتی است. متعلق به عنزة بن اسد بن ربیعه. پایان کلام.

حال اگر کلام او صحیح باشد، باید **عوض** معرب باشد، چون ظرف نیست و علم است.

عسى

فعل مطلقاً، لا حرف مطلقاً خلافاً لابن السراج وثعلب، ولا حين يتصل بالضمير المنصوب كقوله:

تقول بنتي قد أنى أناكا   يا أبتا علّك أو عساكا

خلافاً لسيبويه، حكاه عنه السيرافي، ومعناه التّرجّي في المحبوب والإشفاق في المكروه، وقد اجتمعا في قوله تعالى ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾[1].

وتستعمل على أوجه:

أحدها: أن يقال «عسى زيد أن يقوم» واختلف في إعرابه على أقوال:

أحدها: ـ وهو قول الجمهور ـ أنه مثل كان زيد يقوم، واستشكل بأن الخبر في تأويل المصدر، والمخبر عنه ذات، ولا يكون الحدث عين الذات، وأجيب بأمور:

أحدها: أنه على تقدير مضاف: إما قبل الاسم، أي عسى أمر زيد القيام، أو قبل

---

۱. البقرة (۲) الآية ۲۱٦.

الخبر، أي عسى زيد صاحب القيام، ومثله ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِـاللَّهِ﴾[١] أي ولكن صاحب البر من آمن بالله، أو ولكن البرّ برّ من آمن بالله.

والثاني: أنه من باب «زيد عدل وصوم» ومثله ﴿وَما كانَ هـٰذا ٱلقَرآنُ أَنْ يُفْتَرىٰ﴾[٢].

والثالث: أنّ أن زائدة لا مصدرية، وليس بشيء؛ لأنها قد نصبت، ولأنها لا تسقط إلا قليلا.

والقول الثاني: أنها فعل متعد بمنزلة قارب معنىً وعملاً، أو قاصر بمنزلة قرب من أن يفعل، وحذف الجارّ توسعاً، وهذا مذهب سيبويه والمبرد.

والثالث: أنها فعل قاصر بمنزلة قرب، [در نسخه و ان] و الفعل بدل اشتمال من فاعلها، وهو مذهب الكوفيين. ويردّه أنه حينئذ يكون بدلاً لازماً تتوقف عليه فائدة الكلام، وليس هذا شأن البدل.

و[**الوجه**] **الرابع:** أنها فعل ناقص كما يقول الجمهور، وأن والفعل بدل اشتمال كما يقول الكوفيون، وأن هذا البدل سدّ مسدّ الجزءين كما سدّ مسدّ المفعولين في قراءة حمزة رحمه الله ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ﴾[٣] بالخطاب، واختاره ابن مالك.

الاستعمال الثاني: أن نسند إلى أن والفعل؛ فتكون فعلاً تاماً، هذا هو المفهوم من كلامهم، وقال ابن مالك: عندي أنها ناقصة أبداً، ولكن سدّت أن وصلتها في هذه الحالة مسدّ الجزءين كما في ﴿أَحَسِبَ النّاسُ أَنْ يُـتْرَكُوا﴾[٤] إذ لم يقل أحد إن حسب خرجت في ذلك عن أصلها.

الثالث والرابع والخامس أن يأتي بعدها «المضارع المجرد» أو «المقرون بالسين» أو «الاسم المفرد» نحو «عسى زيد يقوم» و«عسى زيد سيقوم» و«عسى زيد قائماً»

---

١. البقرة (٢) الآية ١٧٧.

٢. يونس (١٠) الآية ٣٧.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ١٧٨.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ٢.

والأول قليل كقوله:

عسى الكرب الذي أمسيت فيه   يكون وراءه فرج قريب

والثالث أقلّ كقوله:

أكثرت في نسخه في العذل ملحّاً دائماً   لا تكثرن إنّي عسيت صائماً

وقولهم في المثل «عسى الغوير أبؤساً» كذا قالوا والصواب أنهما مما حذف فيه الخبر، أي يكون أبؤسا، وأكون صائماً، لأن في ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلي، ولأن المرجو: كونه صائماً، لا نفس الصائم.

والثاني نادر جداً كقوله:

عسى طيّئٌ من طيىء بعد هذه   ستطفئ غلّات الكلى والجوانح

وعسى فيهن فعل ناقص بلا إشكال.

والسادس: أن يقال «عساي، وعساك، وعساه» وهو قليل، وفيه ثلاثة مذاهب:
أحدها: أنها أجريت مجرى «لعل» في نصب الاسم ورفع الخبر، كما أجريت لعل مجراها في اقتران خبرها بأن، قاله سيبويه.

والثاني: أنها باقية على عملها عمل كان ولكن استعير ضمير النصب مكان ضمير الرفع، قاله الأخفش، ويرده أمران (أحدهما): أن إنابة ضمير عن ضمير إنما ثبت في المنفصل، نحو «ما أنا كأنت، ولا أنت كأنا» وأما قوله:

يا بن الزّبير طال ما عصيكا

فالكاف بدل من التاء بدلاً تصريفياً، لا من إنابة ضمير عن ضمير كما ظن ابن مالك (والثاني): أن الخبر قد ظهر مرفوعاً في قوله:

فقلت عاها نار كأس وعلّها   تشكّى فآتي نحوها فأعودها

والثالث: أنها باقية على إعمالها عمل كان، ولكن قلب الكلام، فجعل المخبر عنه خبراً وبالعكس، قاله المبرد والفارسي، ورد باستلزامه في نحو قوله:

تقول بنتي قد أنى أناكا ... يا أبتا علّك أو عساكا

الاقتصار على فعل ومنصوبه، ولهما أن يجيبا بأن المنصوب هنا مرفوع في المعنى؛ إذ مدّعاهما أن الإعراب قلب والمعنى بحاله.

السابع: «عسى زيد قائم» حكاه ثعلب، ويتخرج هذا على أنها ناقصة، وأن اسمها ضمير الشأن، والجملة الاسمية الخبر.

تنبيه

إذا قيل «زيد عسى أن يقوم» احتمل نقصان عسى على تقدير تحملها الضمير، وتمامها على تقدير خلوها منه، وإذا قلت «عسى أن يقوم زيد» احتمل الوجهين أيضاً، ولكن يكون الإضمار في يقوم لا في عسى، اللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعا زيداً؛ فيحتمل الإضمار في عسى على إعمال الثاني؛ فإذا قلت «عسى أن يضرب زيد عمراً» فلا يجوز كون زيد اسم عسى؛ لئلا يلزم الفصل بين صله أن ومعمولها وهو «عمراً» بالأجنبي وهو زيد، ونظير هذا المثال قوله تعالى: ﴿عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً﴾[1].

عسى

فعل است مطلقاً؛ به ضمير متصل بشود یا نشود، برخلاف ابن سراج و ثعلب که گفته‌اند: مطلقاً حرف است، قول سوم این که اگر متصل به ضمیر منصوب شود حرف است مثل: «یا أبتا علّك أو عساكا».

در این جا حرف است، مثل **لعل**. عبارت «قوله خلافاً لسيبويه...» يعنى از نظر مصنف در این صورت فعل است، ولی از نظر سیبویه حرف است. این قول را سیرافی

---

١. الإسراء (١٧) الآية ٧٩.

از سیبویه نقل کرده است و معانی **عسی** فعل باشد یا حرف، امیدواری به امر خیر است؛ مانند: «عسی ان یغفر لی ربی» و اگر قبل از امر مکروه باشد به معنای اشفاق است؛ مثل: «عسی ان لایضربنیِ زید» اشفاق یعنی با گفتن این جمله طلب شفقت و مهربانی می‌کند و هر دو نوع استعمال در این آیه است: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ در اول به معنای ترجی و در دوم به معنای اشفاق و خوف استعمال شده است.

کیفیت استعمال **عسی** بر چند وجه می‌آید:

وجه اول: گفته شود **عسی** از افعال نواسخ است، پس داخل بر مبتدا و خبر می‌شود؛ مثل: «عسی زید ان یقوم». جمهور نحویون نیز قائل به همین وجه هستند و در این صورت در اعراب اسم بعد از عسی اختلاف شده است: اول: مثل «کان زید یقوم» پس زید اسم است و مرفوع و «ان یقوم» خبرش و اشکال شده به این که «ان یقوم» اگر خبر باشد لازم می‌آید حدث خبر مبتدا باشد، زیرا «ان یقوم» تأویل به مصدر می‌رود و تقدیر قیام می‌شود و «عسی زید قیامه» صحیح نیست، همان طوری که «زید ضرب» باطل است. از این اشکال به چند وجه جواب داده‌اند:

۱. برای مبتدا مضاف در تقدیر گرفته شده است، ای: «عسی امر زید قیام» و بعضی برای خبر مضاف تقدیر کرده‌اند: «عسی زید صاحب القیام» و همین توجیه را در آیه ﴿وَلٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾ ای: «ولکن صاحب البر من آمن بالله» گفته‌اند.

۲. مراد از مصدر، مبالغه می‌باشد از باب «زید عدل» که مصدر خبر واقع شده تا دلالت بر کثرت عدالت در زید بکند و در آیه ﴿ماكانَ هٰذا ٱلقَرآنُ أَنْ يُفْتَرىٰ﴾ خبر کان «ان یفتری» است که به افتراء تأویل می‌شود و منظور مبالغه در نفی افتراء است.

۳. **انّ** که داخل بر فعل مضارع می‌شود، زاید است. پس فعل مضارع تأویل به مصدر نمی‌رود، اما این قول با وجود نصب فعل مضارع به وسیله ان صحیح نیست، و

هیچ گاه از فعل مضارع ساقط نمی‌شود، مگر در موارد نادر پس چگونه می‌تواند زاید باشد. بنابراین قول صحیح همان دو توجیه اول است.

وجه دوم: فعل متعدی است، مثل «قارب» از نظر معنا و عمل بنابراین اسم بعدش فاعل و «ان یقوم» مفعولش، یا فعل لازم و به منزله قرب است که به واسطه حرف جرّ (من) متعدی به مفعول شده است ای: «قرب زید من ان یقوم» و **من** در استعمالات از مفعول حذف کرده‌اند به جهت توسعه که در جار مجرور دارند این توجیه در استعمال **عسی** مذهب سیبویه و مبرد است. بنابر این عسی به معنای ترجی نیست و جزء نواسخ محسوب نمی‌شود.

وجه سوم: عسی فعل لازم است و به فاعل اکتفا می‌کند به منزله **قرب** و «ان یقوم» بدل اشتمال از فاعل است. این مذهب کوفیون است.

شارح رضی گفته است: این قول نزد من نزدیک به واقع است، ولی از نظر مصنف این قول هم مردود است، زیرا بدل جایز الحذف است که با حذفش معنای جمله استفاده می‌شود و حذفش در این جا به معنا خلل می‌رساند و مراد مصنف از بدل لازم همین معنا است و بر تقدیر صحت این قول، **عسی** از نواسخ خارج می‌شود.

وجه چهارم: فعل ناقص است، مثل **کان**، چنان چه جمهور می‌گویند که بر مبتدا و خبر داخل می‌شود و «ان یقول» بدل اشتمال است، همان طور که کوفیون می‌گویند. اما جانشین هر دو جزء مبتدا و خبر می‌شود همان طوری که در آیه ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ﴾ جمله «والذین کفروا» مفعول اول و جمله ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ بدل از مفعول اول است که جانشین هر دو مفعول می‌باشد و آن دو مفعول در اصل مبتدا و خبر بوده‌اند. ابن مالك همین قول را اختیار کرده است.

استعمال دوم این که **عسی** نسبت داده می‌شود به فعل مضارع مقرون به (**ان**) و در این صورت فعل تامی است، مثل **کان** تامه که اکتفا به اسم می‌کند. این مطلب از ظاهر

کلام نحویون استفاده می‌شود، ولی ابن مالک گفته است: **عسی** همیشه ناقص است که احتیاج به اسم و خبر دارد، چه این که «عسی زید ان یقوم» باشد یا «عسی ان یقوم زید». در صورت دوم «ان یقوم» جانشین اسم و خبر شده است، همان طوری که «ان یترکوا» در آیه: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ﴾ جانشین دو مفعول شده است که در اصل مبتدا و خبر می‌باشد، زیرا هیچ کس نگفته است که «حسب» از اصل خود (ناسخ بودن) خارج شده است.

استعمال سوم، چهارم و پنجم این که اسمش ذکر شود و خبرش مضارع بدون **انّ**، مثل: «عسی زید یقوم» یا این که مضارع بعدش با سین بیاید؛ مثل: «عسی زید سیقوم» و دیگر آن که اسم و خبرش هر دو مفرد باشد؛ مانند: «عسی زید قائماً» و استعمال **عسی** بر روش اول قلیل است، مثل قول شاعر:

عسى الكرب الذي أمسيت فيه   يكـــون وراءه فـــرج قـــريب

امید است اندوهی که در آن شام کردم پشت سرش فرج نزدیک باشد.

در این شعر خبر **عسی**، «ان یکون» است که بدون **ان** آمده است. اما مورد سوم یا پنجم (اسمش مفرد) از مورد قبل کمتر استعمال شده است؛ مثل قول شاعر (روبة العجاج):

أكثرت في فی العذل ملحّاً دائما   لا تكـثرن إنّـي عسيت صـائما

بسیار سرزنش کردی و همیشه اصرار کردی و نباید سرزنش را زیاد بکنی چون امید دارم روزه دار باشم.

«فی العذل» یعنی «الملامت».

در این شعر خبر **عسی** «صائماً» آمده که مفرد است. مثال دیگر که شهرت دارد: «عسی الغویر أبؤساً» (غویر تصغیر عابر و أبوس جمع بؤس مثل رجل و ارجل) به معنای گرفتاری و غویر نام چشمه‌ای است و شاید مراد شاعر از آن غم و اندوه باشد یعنی از محل غویرا شدت و گرفتاری می‌آید.

در این مثال هم خبر **عسی** مفرد است، اما قول صواب این است که در شعر مذکور و مثال خبر **عسی** فعل مضارع محذوف باشد و تقدیر در شعر: «عسیت اکون صائماً و عسی الغویرا یکون ابوس» به دلیل این که امید به صائم بودن تعلق گرفته، نه به اصل صوم و استعمال **عسی** با مضارع مقرون به سین جداً نادر است؛ مثل قول شاعر:

عسی طَّیِیء من طییء بعد هذه ستطفیء غلاّت الکلی والجوانح

امید است قبیله «طی» از قبیله طی بعد از این جنگ در آینده نزدیک فرو نشاند حرارت‌های باطنی که در سینه قرار دارد.

در این شعر فعل مضارع بعد از **عسی** (سیطفی) با سین آمده و **عسی** در این موارد سه گانه ناقص است بدون اشکال.

وجه ششم: بعد از آن ضمیر می‌آید؛ مثل «عسای، عساك وعساه» و استعمالش به این کیفیت کم است و در نحوهٔ عملش سه مذهب وجود دارد:

۱ ـ عمل **لعلّ** را کرده است همان طور که خبر **لعلّ** مقرون به **ان** می‌شود. پس ضمیر بعدش اسم خواهد بود، مثل «لعلّه ان یقوم ولعلّك ان تقوم.»

۲ ـ عملش مثل کان است، ولی ضمیر نصب برای ضمیر رفع عاریه آمده است، چون اسم **عسی** باید ضمیر مرفوع باشد (عسیت) و لکن **ها** (ضمیر نصب) عاریه است.

این وجه را اخفش گفته است، ولی به دو دلیل مردود است: اول این که استعاره ضمیر از ضمیر دیگر در ضمائر منفصله است مانند: «ما أنا كأنت، ولا أنت كأنا» کاف جاره بر ضمیر انت و انا داخل شده است، از باب عاریه ضمیر رفع در مورد ضمیر جبر والا باید «کایّاك» و «کایّای» استعمال می‌شد و اما قول شاعر:

یا بن الزّبیر طالما عصیکا وطـالما عـنیتنا إلیکـا

در این شعر ضمیر منصوب به جای مرفوع آمده است، جواب داده می‌شود که کاف بدل تصریفی از تاء عصیت است نه از جهت نایب واقع شدن ضمری در ضمیر

دیگر همان طور که ابن مالک گمان کرده است، زیرا **تا و کاف**، هر دو ضمیرند و در چند صفت با هم شرکت دارند: ۱. هر دو حرف تهجّی هستند. ۲. حرف همسی می‌باشند. ۳. حرف همس با شدت. ۴. اصمات. ۵. انفتاح.

هر یک از اینها صفاتی هستند که در شناخت آنها باید به تجوید مراجعه شود و لذا در این جا **کاف** به جای **تاء** آمده است برای ضرورت شعری و در جای دیگر قیاس نمی‌شود.

۲. علت دیگر برای نصب ضمیر عساك این که گاهی در استعمالات عرب لعلّ اسم خود را نصب می‌دهد مثل قول شاعر:

فقلت عساها نار كأس وعلّها　　　　تشكّى فآتي نحوها فأعـودها

پس گفتم شاید آن، آتش کأس باشد و امید دارم از کأس شکایت کند از من، پس به سوی او روم.

در این شعر عساك نصب داده اسم خود را (عساك)

۳. گفته شده است که «عساك» بر عمل اصلی باقی است، ولی قلب شده یعنی مخبرعنه «مبتدا» خبر قرار گرفته است و اسم بعدش «مخبربه» است که اسم **عسی** واقع شده است.

این وجه را مبرد و فارسی گفته‌اند، ولی نظر آنان مردود است، چون لازم می‌آید در «یا أبتا علّك أو عساكا» این که **عسا و لعلّ** بر منصوب یعنی خبر اکتفا نمایند، اما می‌توانند جواب دهند که منصوب در این جا از نظر معنا همان مرفوع است، زیرا ادعای این است که در اعراب قلب شده است و معنا به حال خود باقی است.

استعمال هفتم «عسی زید قائم»، هر دو اسم بعدش مرفوع است ثعلب حکایت کرده است اما توجیه شده است بر این که اسم **عسی** در آن مستتر است و «زید قائم» خبرش می‌باشد.

تنبیه

هر زمانی که گفته شود «زید عسی ان یقوم» در ترکیب این جمله دو احتمال است:

۱. این که عسی ناقص استعمال شده و اسمش ضمیرشان در تقدیر گرفته می‌شود و خبرش «ان یقوم» است.

۲. اکتفا به اسم کرده است و در این صورت عسی عاری از ضمیر مستتر می‌شود و جملهٔ «ان یقوم» اسمش می‌شود که ما را از خبر بی‌نیاز می‌کند در این هنگام لازم نیست با اسم ماقبلش مطابقت کند؛ بر خلاف توجیه اول که باید مطابقت داشته باشد، پس بر تقدیر اول گفته می‌شود: «زید عسی ان یقوم» و «هند عست ان تقوم» و «زیدان عسیا ان یقوما» و بر ترکیب دوم «زید عسی ان یقوم» و «هند عسیٰ ان تقوم» و «زیدان عسی ان یقوما...».

اما اگر گفته شود «عسی ان تقوم زیداً» که زید بعد از جمله خبر ذکر شود همان دو احتمال قبل که ذکر شد در او موجود است، یعنی **عسی** ناقص استعمال شود و یقوم خبر مقدم باشد و زید مبتدای مؤخّر و در «یقوم» ضمیر فاعل تقدیر گردد و زید اسم **عسی** است که از خبرش مؤخر شد و در این وجه ضمیر در «یقوم» تقدیر گرفته می‌شود نه در **عسیٰ** و زید خبر **عسی** است که متأخر شد، مگر این که مسئله را از باب تنازع فرض کنیم؛ یعنی دو عامل «عسی» و «یقوم» در زید نزاع کرده‌اند و عمل را به عامل دوم (یقوم) داده‌ایم پس باید برای «عسی» ضمیر در تقدیر گرفته شود.

احتمال دیگر این که «عسی» تام استعمال شده باشد بنابراین، جملهٔ «ان یقوم» اسمش هست که او را از خبر بی نیاز می‌کند. اما اگر بگویی «عسی ان یضرب زید عمراً» در این صورت جایز نیست که «زید» اسم «عسی» باشد چون لازم می‌آید فصل بین فعل مضارع که صله ان می‌باشد با معمولش که «عمرو» است به زید که از این

جمله اجنبی است و نظیر همین مثال است قوله تعالی ﴿عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً﴾.

در این آیه نمی‌توانیم ربک را اسم «عسی» قرار دهیم، چون همان محذور پیش می‌آید. پس باید جمله اسمش باشد که او را از خبر بی‌نیاز می‌کند.

عَلُ

بلام خفيفة.

اسم بمعنى فوق، التزموا فيه أمرين: أحدهما: استعماله مجروراً بمن، والثاني: استعماله غير مضاف؛ فلا يقال «أخذته من عل السطح» كما يقال «من علوه، ومن فوقه» وقد وهم في هذا جماعة منهم الجوهري وابن مالك، وأما قوله:

يا ربّ يوم لي لا أظلّله　　　أرمض من تحت وأضحى من عله

فالهاء للسكت، بدليل أنه مبني، ولا وجه لبنائه لو كان مضافاً.

ومتى أريد به المعرفة كان مبنياً على الضم تشبيهاً له بالغايات كما في هذا البيت؛ إذ المراد فوقية نفسه لا فوقية مطلقة، والمعنى أنه تصيبه الرّمضاء من تحته وحرّ الشمس من فوقه.

ومثله قول الآخر يصف فرساً:

معا ودكرة أدبر أقبل　　　أقبّ من تحت عريض من عل

ومتى أريد به النكرة كان معرباً كقوله:

(مكر مفر مقبل مدبر معا)　　　كجلود صخر حطّه السيل من عل

إذ المراد تشبيه الفرس في سرعته بجلمود انحطّ من مكان ما عال، لا من علو مخصوص.

عَلُ

به فتح عین و تخفیف لام.

اسم است به معنای فوق، ولی در آن دو امر را ملتزم شده‌اند که در «فوق» نیست:

۱. همیشه باید مجرور به «مِنْ» باشد.

۲. غیر مضاف باشد. «لذا» جایز نیست گفته شود: «اخذته من عل السطح»، چون اضافه به سطح شده است، ولی جایز است که فوق و علو (بر وزن قفل) اضافه شود. پس گفته می‌شود: «اخذته من علو السطح وفوقه». اما جماعتی، از جمله جوهری و ابن مالک خیال کرده‌اند که **عل** می‌تواند اضافه شود و اما قول شاعر:

یا ربّ یوم لي لا أظلّله ... أرمض من تحت وأضحی من عله

ای چه بسا روزی که سایه افکنده نشدم و سوختم از گرمی ریگ‌های داغ از زیر پا در هنگامی که آفتاب هموار شده بود.

گفته‌اند: «عله» در این شعر اضافه به ضمیر شده است، ولی در جواب گفته می‌شود: «هاء» سکت به آخر **عل** در آمده است و اگر اضافه به ضمیر شود باید معرب باشد، چون اضافه از مختصات اسم است، در حالی که **عل** مبنی است، نه معرب و هر گاه از **عل** معرفه اراده شود باید مضاف الیه در تقدیر باشد و در این صورت مبنی بر ضم خواهد بود، چون شباهت به غایات (قبل و بعد) دارد، همان طوری که در بیت گذشته مبنی بر ضم روایت شده چون بلندی معینی اراده شده است و آن فوقیت نفس شاعر است، نه فوقیّت مطلق و معنای شعر این که حرارت (رمضاء) (ریگ‌های داغ) از پایین به او می‌رسد و حرارت آفتاب از بالای سر و مثل همین شعر است قول شاعر دیگر که توصیف می‌کند اسبی را «أقبّ من تحت عریض من عله» یعنی آن اسب باریک است از پایین (شکم) و عریض است از بالا جمله «اقبّ» مأخوذ از قَبَبَ به معنای باریکی. در این شعر **عل** مبنی بر ضم است، چون مکان معینی اراده شده است و هر زمانی که از

«عـل» معنای نکره اراده شود معرب استعمال می‌شود و به وسیله «من» مجرور است مثل قول شاعر امرء القیس:

مکــر مــفر مـقبل مــدبر مــعا   کجلود صخر حطّه السیل من عل

مثل سنگ بزرگی که پایین بیندازد او را سیل از بلندی.

منظور **عل** در این جا مکان غیر معینی است، پس نکره است و مـجرور بـه «مـن» می‌باشد.

عَلًّ

بلام مشددة مفتوحة أو مكسورة لغة في لعلّ، وهي أصلها عند من زعـم زيـادة اللام، قال:

لا تــهين الفـقير عـلّك أن   تركع يوماً والدّهر قد رفعه

وهي بمنزلة عسى في المعنى، وبمنزلة أنّ المشددة في العـمل، وعـقيل تـخفض بهما، وتجيز في لامهما الفتح تخفيفاً والكسر على أصل التقاء الساكنين، ويصح النصب في جوابهما عند الكوفيين تمسكاً بقراءة حـفص ﴿أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ * أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ﴾[1] بالنصب، وقوله:

علّ صروف الدّهـر أو دولاتـها   تــــدلننا الّــلمّة مــن لمّــاتها

فتستـريح النفس من زفراتـها

وسيأتي البحث في ذلك.

وذكر ابن مالك في شرح العمدة أن الفعل قد يجزم بعد لعلّ عند سقوط الفاء وأنشد:

لعلّ التـفاتاً مـنك نـحوي مـقدّر   يمل بك من بعد القساوة للرّحم

وهو غريب.

---

١. غافر (٤٠) الآية ٣٦ و ٣٧.

عَلَّ

به فتح عین و تشدید لام، یکی از لغاتی است که در **لعلّ** می‌آید و در اصل **لعلّ** بوده است (بنابر قول بصریون لام اول **لعلّ** زاید است به نقل از شارح رضی) و شاعر گفته است:

لا تـهين الفـقير عـلّك أن   تركع يوماً والدّهر قد رفعه

شخص فقیر را اهانت نکن شاید روزی خار و ذلیل شوی و روزگار او را بلند کند.

لعلّ و **علّ** به منزله **عسی** هستند، چون هر دو به معنای «ترجی» می‌آیند و هر دو از نواسخ می‌باشند. عقیل قائل است که **لعلّ** و **علّ** مدخول خود را جر می‌دهند مانند: «لعلّ. ابی الیعفور منك قریب...» در این بیت **لعلّ** جر داده است. هم‌چنین جایز می‌دانند که لام آخر **لعلّ** و **علّ** مفتوح باشد، چون فتحه خفیف است و مکسور باشد به علت التقای ساکنین و فعل مضارع که جواب **لعلّ** قرار می‌گیرد جایز است منصوب باشد، مانند: ﴿أَبْلُغُ ٱلأَسْبابَ * أَسْبابَ ٱلسَّمٰواتِ فَأَطَّلِعَ﴾ در این آیه «اطلع» جواب **لعلّ** است و منصوب قرائت شده است بنابر قرائت حفص و نصبش به ان مقدره است و قول شاعر:

علّ صروف الدّهـر أو دولاتـها   تـدلننا الّـلمّة مـن لمّـاتها

امید است که حوادث و مصیبت‌های روزگار با دولتهای غالب گردانند ما را بر سختی‌های خود پس نفس استراحت نماید از سختی‌ها.

کلمهٔ «دولات» (به فتح دال) جمع «دولت» به معنای غلبه در جنگ و «تدلننا» (به ضم تاء) فعل مضارع مأخوذ از دولت و «لمّه» مفرد است و «لمّات» جمع است.

در این شعر فعل مضارع «نستریح» بعد از **لعلّ** منصوب واقع شده است، چون جواب است و بحث در این خواهد آمد و ابن مالک گفته است: فعل مضارع که جواب **لعلّ** واقع می‌شود گاهی مجزوم می‌آید، وقتی که فاء از اولش ساقط گردد و این قول را

ابن مالک در شرح عمده نقل کرده و استدلال نموده است به قول شاعر:

لعلّ التفاتاً منك نحوي مقدّر   يمل بك من بعد القساوة للرّحم

شاید التفات از تو به جانب من تقدیر شده باشد میل پیدا کند به تو بعد از سخت دلی رحم و مهربانی را.

در این شعر «يميل» جواب **لعلّ** مجزوم آمده و «يمل» روایت شده است.

عند

اسم للحضور الحسّي، نحو: ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ﴾[1] والمعنوي نحو: ﴿قالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتابِ﴾[2] وللقرب كذلك نحو، ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوىٰ﴾[3]، ونحو ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيارِ﴾[4] وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها، و لاتقع إلا ظرفاً أو مجرورة بمن، وقول العامة «ذهبت إلى عنده» لحن وقول بعض المولدين:

كلّ عند لك عندي   لا يساوي نصف عندي

قال الحريري: لحن، وليس كذلك، بل كلّ كلمة ذكرت مراداً بها لفظها فسائغ أن تتصرف تصرف الأسماء وأن تعرب ويحكي أصلها.

تنبيهان:

الأول: قولنا «عند اسم للحضور» موافق لعبارة ابن مالك، والصواب اسم لمكان

---

۱. النمل (۲۷) الآية ٤٠.

۲. النمل (۲۷) الآية ٤٠.

۳. النجم (۵۳) الآية ١٤ و ١٥.

٤. ص (۳۸) الآية ٤٧.

الحضور؛ فإنها ظرف لا مصدر، وتأتي أيضاً لزمانه نحو «الصّبر عند الصّدمة الأولى» و«جئتك عند طلوع الشّمس».

الثاني: تعاقب «عند» كلمتان:

«لدى» مطلقاً، نحو ﴿لَدَى الحَنَاجِرِ﴾[1]، ﴿لَدى ٱلبابِ﴾[2]، ﴿وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذ يَخْتَصِمُونَ﴾[3].

و«لدن» إذا كان المحل محل ابتداء غاية نحو «جئت من لدنه» وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً﴾[4] ولو جيء بعند فيهما أو بلدن لصح، ولكن ترك دفعاً للتكرار، وإنما حسن تكرار لدى في ﴿وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾[5] لتباعد ما بينهما، ولا تصلح لدن هنا؛ لأنه ليس محل ابتداء.

ويفترقن من وجه ثان، وهو أن لدن لا تكون إلا فضلة، بخلافهما، بدليل ﴿وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾[6] ﴿وَعِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ﴾[7]. وثالث، وهو أن جرّها بمن أكثر من نصبها، حتى إنها لم تجئ في التنزيل منصوبةً، وجرّ عند كثير، وجرّ لدى ممتنع. ورابع، وهو أنهما معربان، وهي مبنية في لغة الأكثرين. وخامس، وهو أنها قد تضاف للجملة كقوله:

(صريع غوان راقهن ورقنه) لدن شبّ حتى شاب سود الذّوائب

وسادس، وهو أنها قد لا تضاف، وذلك أنهم حكوا في غدوة الواقعة بعدها الجرّ

---

١. غافر (٤٠) الآية ١٨.

٢. يوسف (١٢) الآية ٢٥.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ٤٤.

٤. الكهف (١٨) الآية ٦٥.

٥. آل‌عمران (٣) الآية ٤٤.

٦. المؤمنون (٢٣) الآية ٦٢.

٧. ق (٥٠) الآية ٤.

بالإضافة، والنصب على التمييز، والرفع بإضمار كان تامة.

ثم اعلم أن «عند» أمكن من «لدى» من وجهين:

أحدهما: أنها تكون ظرفاً للاعيان والمعاني، تقول «هذا القول عندي صواب، وعند فلان علمه» ويمتنع ذلك في لدى، ذكره ابن الشجري في أماليه ومبرمان في حواشيه.

والثاني: أنك تقول «عندي مال» وإن كان غائباً، ولا تقول «لديّ مال» إلا إذا كان حاضراً، قاله الحريري وأبو هلال العسكري وابن الشجري، وزعم المعري أنه لا فرق بين لدى وعند، وقول غيره أولى.

وقد أغناني هذا البحث عن عقد فصل للدن وللدى في باب اللام.

عند

اسم است برای مکان: حسی و معنوی. حضور حسی، مثل آیهٔ: ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ﴾؛ هنگامی که سلیمان تخت بلقیس را نزد خود مشاهده کرد، و حضور معنوی مانند آیه: ﴿قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الکِتابِ﴾؛ گفت آن کسی که نزد او بود علمی از کتاب.

در این جا مراد حضور معنوی است و **عند** برای «قرب» هم می‌آید؛ قرب حسی مثل: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ ٱلْمُنْتَهىٰ * عِنْدَها جَنَّةُ ٱلْمَأْوىٰ﴾ در این دو آیه در هر دو مورد **عند** برای قرب حسی است، یعنی قریب به سدرةالمنتهی و جنة المأوی استعمال شده است. و قرب معنوی مانند: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيارِ﴾؛ آنان نزد ما مقرب هستند به قرب معنوی.

معمولاً فاء الفعل (عین) در **عند** مکسور است و گاهی مضموم و مفتوح نیز استعمال شده است و فقط برای ظرف می‌آید. پس محلاً منصوب است بنابر ظرفیت و زمانی **من** بر او داخل می‌شود و محلاً مجرور می‌گردد و در استعمال عامه دیده

می‌شود: «ذهبت إلی عنده» که **الی** را بر آن داخل می‌کنند و این استعمال غلط است و قول بعضی مولدین (که غیر عرب‌ها که با آنها مخلوط شده‌اند و فرزندان آنها را مولدین می‌گویند):

کـل عـند لك عـندي   لا يساوي نصف عـندي

در این عبارت **عند** مضاف الیه «کل» است و **عندی** دوم اضافه به یاء شده و در غیر ظرف استعمال گردیده است.

حریری این استعمال را غلط می‌داند، اما صحیح است، زیرا لفظ **عند** مراد است، پس ظرف نیست بلکه اسم است برای لفظ عند مثل «الام علی لو» که **علی** بر **لو** داخل شده است. بنابر این جایز است در عبارت مذکور **عند** مثل سایر اسما در مبتدا، مضاف الیه و مضاف استعمال گردد.

تنبیهان

اول این که در ابتدای بحث گفته شد: «عند اسم للحضور» و این تعبیر موافق با عبارت ابن مالک است، اما حق این است که گفته شود: «عند اسم لمکان الحضور»، زیرا **عند** ظرف و حضور مصدر است پس باید کلام او به تقدیر مضاف باشد، ای: «اسم لمکان الحضور» و برای ظرف زمان هم می‌آید؛ مثل: «الصّبر عند الصّدمة الأولی» ای: «زمان حضور الصدمة» و «جـئتك عـند طـلوع الشّـمس» ای: «زمـان حـضور طـلوع الشمس».

دوم: عند مرادف است با دو کلمه دیگر:

۱. لدیٰ بدون هیچ شرطی؛ مانند آیه: ﴿لَدَى الحَناجِرِ﴾ و ﴿لَدى ٱلبابِ﴾ و ﴿وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ و ﴿ وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذ يَخْتَصِمُونَ﴾.

در این موارد **لدی** برای معنای مکان حضور آمده است.

۲. **لدن** و این در صورتی معنای عند را افاده می‌دهد که به معنای مکان ابتدای غایت باشد. لذا **من** ابتدائیه بر آن داخل می‌شود: «جئت من لدنه» و ﴿آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً﴾ کلمه **عند** و **لدن** جمع شده و جایز است به جای **لدن**، عند ذکر شود: «جئت من عنده و علمناه من عندنا» ولی به سبب تکرار یک کلمه در آیه **عند** و **لدن** هر دو استعمال گردیده است. اما در آیه ۴۳ آل عمران که یکی ﴿وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾ کلمه **لدی** دو دفعه ذکر شده است، تکرار محسوب نمی‌شود، چون از هم دیگر دور می‌باشند و در این استعمال **لدن** جایز نیست، به دلیل این که در ابتدای غایت استعمال نشده است.

البته هر یک از **عند** و **لدی** از جهاتی با هم فرق دارند:

۱. اینکه لدن همیشه فضله واقع می‌شود و هیچگاه رکنی از کلام قرار نمی‌گیرد به خلاف **عند** و **لدی** که گاهی مسند واقع می‌شود نحو ﴿وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ و در این آیه **لدينا** خبر مقدم است و کتاب مبتداء مؤخر ﴿وَعِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ﴾ در اینجا عندنا خبر مقدم است.

۲. در اکثر اوقات **لدن** با **من** (جاره) استعمال می‌شود و بدون **من** قلیل است. حتی شارح رضی گفته است: دائم با **من** استعمال می‌شود و اگر در لفظ هم نباشد باید در تقدیر گرفته شود و در قرآن هر کجا آمده با **من** هست و جر کلمه **عند** زیاد است و **لدی** ممتنع است که مجرور باشد.

۳. **عند** و **لدی** معرب می‌باشند و **لدن** در لغت اکثر طوائف عرب مبنی است.

۴. **لدن** گاهی به جمله اضافه می‌شود؛ مثل:

صريع غوان راقهن ورقنه   لدن شبّ حتى شاب سود الذّوائب

«شب» فعل ماضی، یعنی جوان شد، «شاب» ماضی مأخوذ از شیب به معنای پیر شدن، «سود» به معنای سیاهی، «ذوائب» جمع ذوایه به معنای دسته‌های مو.

در این شعر **لدن** به جمله «شبّ» اضافه شده است.

۵. لدن گاهی اضافه نمی‌شود؛ مثل: «لدن غدوة» نحویون، **غداوةً** را گاهی مجرور می‌دانند، بنابر اضافه و زمانی منصوب بنابر تمیزی، بنابراین **لدن** اضافه نیست. عده‌ای گفته‌اند: مرفوع است به سبب **کان** تامه: «لدن کانت غدوة» در صورت دوم و سوم **لدن** اضافه نشده است و از مفهوم کلام مصنف استفاده می‌شود که **عند** و **لدی** همیشه اضافه می‌شوند.

البته باید توجه داشت که بین **عند** و **لدی** فرق مختصری هست، زیرا امکان استعمال **عند** از **لدی** بیشتر است، به دو جهت:

۱. **عند** برای اعیان و معانی ظرف واقع می‌شود؛ مثل: «عندی فلان» و «عند فلان علم» در این جملات کلمه **عند** ظرف برای زید و علم واقع شده است که اولی از اعیان و دومی از معانی است و در **لدی** ممتنع است که ظرف برای معانی باشد، و گفته نمی‌شود: «لدی زید علم» و مبرمان (به فتح میم و سکون باء) در حواشی خود بر امالی همین قول را گفته است.

۲. صحیح است گفته شود: «عندی مال» گرچه آن مال در نزد او حاضر نباشد، به خلاف **لدی** که فقط در جایی گفته می‌شود که آن مال نزد او واقعاً حاضر باشد.

این قول حریری، ابوهلال عسکری و ابن شجری است، اما ابو العلاء معری گفته است: بین **لدی** و **عندی** در این جهت فرقی نیست، اما قول غیر معری سزاوارتر است و ممکن است منظور مصنف از عبارت: «وقول غیره اولی»، این باشد که قول غیر معری در مسئله این است که در هنگام عدم حضورش تعبیر به **عندی** اؤلی است، گر چه لدی هم صحیح است و در بحث **عند** از **لدی** و **لدن** هم بحث شد ولذا از مبحث آن در باب لام برای این دو معنای بی‌نیاز هستیم.

حرف الغين المعجمة

غير

اسم ملازم للاضافة في المعنى، ويجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم المعنى وتقدمت عليها كلمة ليس، وقولهم «لا غير» لحن، ويقال «قبضت عشرةً ليس غيرها» برفع غير على حذف الخبر، أي مقبوضاً، وبنصبها على إضمار الاسم، أي ليس المقبوض غيرها و «ليس غير» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً وحذف المضاف إليه لفظاً ونية ثبوته كقراءة بعضهم ﴿لِلّٰهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾[1] بالكسر من غير تنوين، أي من قبل الغلب ومن بعده، و «ليس غير» بالضم من غير تنوين، فقال المبرد والمتأخرون: إنها ضمة بناء، لا إعراب، وإن «غير» شبهت بالغايات كقبل وبعد؛ فعلى هذا يحتمل أن يكون اسماً وأن يكون خبراً، وقال الأخفش: ضمة إعراب لا بناء؛ لأنه ليس باسم زمان كقبل وبعد ولا مكان كفوق وتحت، وإنما هو بمنزلة كل وبعض؛ وعلى هذا فهو الاسم، وحذف الخبر، وقال ابن خروف: يحتمل الوجهين، و «ليس غيراً» بالفتح والتنوين، و «ليس غير» بالضم والتنوين، وعليهما فالحركة

---

١. الروم (٣٠) الآية ٤.

إعرابية؛ لأن التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات، وإما للتعويض، فكأنّ المضاف إليه مذكور.

ولا تتعرف «غير» بالإضافة؛ لشدة إبهامها، وتستعمل غير المضافة لفظاً على وجهين:

أحدهما ـ وهو الأصل ـ أن تكون صفة للنكرة نحو ﴿نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِى كُنّا نَعْمَلُ﴾[1] أو لمعرفة قريبة منها نحو ﴿صِراطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمتَ عَلَيهِمْ﴾[2] الآية، لأن المعرّف الجنسي قريب من النكرة، ولأن غيراً إذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف، ويردّه الآية الأولى.

والثاني: أن تكون استثناء، فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلّا» في ذلك الكلام؛ فتقول «جاء القوم غير زيد» بالنصب، و «ما جاءني أحد غير زيد» بالنصب والرفع، وقال تعالى ﴿لا يَسْتَوِى ٱلقاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِى الضَّرَرِ﴾[3] يقرأ برفع غير: إما على أنه صفة للقاعدون لأنهم جنس، وإما على أنه استثناء وأبدل على حد ﴿ما فَعَلُوهُ إلّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾[4] ويؤيده قراءة النصب، وأن حسن الوصف في ﴿غَيْرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِمْ﴾[5] إنما كان لاجتماع أمرين الجنسية والوقوع بين الضدين، والثاني مفقود هنا، ولهذا لم يقرأ بالخفض صفة للمؤمنين إلا خارج السبع؛ لأنه لا وجه لها إلا الوصف، ﴿ما لَكُمْ مِنْ إلـهٍ غَيْرُهُ﴾[6] بالجر صفة على اللفظ، وبالرفع على الموضع، وبالنصب على الاستثناء، وهي شاذة، وتحتمل قراءة الرفع الاستثناء على أنه إبدال على المحل مثل

---

١. فاطر (٣٥) الآية ٣٧.

٢. الحمد (١) الآية ٧.

٣. النساء (٤) الآية ٩٥.

٤. النساء (٤) الآية ٦٦.

٥. الحمد (١) الآية ٧.

٦. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٢.

﴿لاَ إِلـهَ إِلّا اللّهُ﴾[١].

وانتصاب «غير» في الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم بعد إلّا عندهم، واختاره ابن عصفور؛ وعلى الحالية عند الفارسي، واختاره ابن مالك؛ وعلى التشبيه بظرف المكان عند جماعة، واختاره ابن الباذش.

ويجوز بناؤها على الفتح إذا أضيفت إلى مبني كقوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال

وقوله:

لذ بقيس حين يأبى غيره تلفه بحراً مفيضا خيره

وذلك في البيت الأول أقوى؛ لأنه انضمّ فيه إلى الإبهام والإضافة لمبني تضمن غير معنى إلّا.

تنبيهان:

[التنبيه] **الأول:** من مشكل التراكيب التي وقعت فيها كلمة غير قول الحكميّ:

غير مأسوف على زمن ينقضي بالهمّ والحزن

وفيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أن غير مبتدأ لا خبر له، بل لما أضيف إليه مرفوع يغني عن الخبر، وذلك لأنه في معنى النفي، والوصف بعده مخفوض لفظاً وهو في قوة المرفوع بالابتداء، فكأنه قيل: ما مأسوف على زمن ينقضي مصاحباً للهم والحزن؛ فهو نظير «ما مضروب الزيدان»، والنائب عن الفاعل الظرف، قاله ابن الشجري وتبعه ابن مالك.

والثاني: أن غير خبر مقدم، والأصل زمن ينقضي بالهم والحزن غير مأسوف عليه،

---

١. الصافات (٣٧) الآية ٣٥.

ثم قدمت غير وما بعدها، ثم حذف زمن دون صفته، فعاد الضمير المجرور بعلى على غير مذكور فأتى بالاسم الظاهر مكانه، قاله ابن جني، وتبعه ابن الحاجب.

فإن قيل: فيه حذف الموصوف مع أن الصفة غير مفردة وهو في مثل هذا ممتنع.

قلنا: في النثر، وهذا شعر فيجوز فيه، كقوله:

أنا ابن جلا وطلّاع الثّنايا (متى أضع العمامة تعرفوني)

أي أنا ابن رجل جلا الأمور، وقوله:

ترمي بكفّي كان من أرمى البشر

أي بكفّي رجل كان.

والثالث: أنه خبر لمحذوف، ومأسوف: مصدر جاء على مفعول كالمعسور والميسور، والمراد به اسم الفاعل، والمعنى أنا غير آسف على زمن هذه صفته، قاله ابن الخشاب، وهو ظاهر التعسف.

التنبيه الثاني: من أبيات المعاني قول حسان رضي الله عنه:

أتانا فلم نعدل سواه بغيره نبيّ بدا في ظلمة الليل هاديا

فيقال: سواه هو غيره، فكأنه قال لم نعدل غيره بغيره.

والجواب أن الهاء في «بغيره» للسّوى، فكأنه قال: لم نعدل سواه بغير السوى وغير السوى هو نفسه عليه السلام، فالمعنى فلم نعدل سواه به.

غير

اسم است و دائم ملازم با اضافه است، چه در لفظ و چه در تقدير و معنا و در صورتی که معنای مضاف‌اليه از غير فهميده شود و ليس بر آن داخل شود جايز است که لفظاً از اضافه مقطوع گردد و تقدم **لا** بر **غير** جايز نيست پس جمله «لا غير» که در عرف گفته می‌شود، غلط می‌باشد، بنا بر قول مصنف. اما قول ابن مالک، ابن حاجب و

محقّق بزرگوار شارح رضی بر صحت استعمال «لا غیر» است. زیرا در کلمات فصحای عرب استعمال شده است.

در جمله «قبضتِ عشرةً لیس غیرها» چند احتمال است:

الف) به رفع غیر، بنابر این که خبر «لیس» است و اسمش محذوف، ای: «لیس غیرها مقبوضاً.»

ب) به نصب غیر بنابر این که خبر «لیس» باشد و اسمش محذوف ای: «لیس المقبوض غیرها.»

ج) مضاف الیه **غیر** حذف شده باشد و **غیر** خبر «لیس» باشد و معرب استعمال شود و اسم «لیس» ضمیر مقدر باشد و چون مضاف‌الیه **غیر**، حذف شده و معناً در نیت است لذا بدون تنوین فتحه داده شده است؛ نظیر قرائت بعضی «من قبل» و «من بعد» (به کسر قبل و بعد) بدون تنوین و مضاف الیه آنها در نیت گرفته شده است، ای: «من قبل الغلبة و من بعده.»

د) **غیر** مضموم باشد، بدون تنوین، ای: «لیس غیرنا» در این صورت مبرد و جماعتی گفته‌اند: ضمهٔ **غیر** ضمه بناء است، یعنی **غیر** مبنی بر ضم است، چون از جهت حذف مضاف الیه شباهت به غایات دارد و استعمال آنها مبنی بر ضم است و در این هنگام ممکن است اسم «لیس» بوده و خبرش محذوف باشد و احتمال دارد که برعکس باشد، چون از حرکت آخر چیزی به دست نمی‌آید، زیرا حرکت بناء است، نه اعراب و اما اگر ضمه آخر **غیر** اعراب باشد، چنان چه اخفش گفته، به دلیل این که **غیر** اسم زمان و مکان نیست تا شباهت به غایات داشته باشد، بلکه مثل «بعض» و «کل» است. پس اسم «لیس» خواهد بود و خبرش محذوف است. اما ابن خروف گفته است: احتمال هر یک از بناء و اعراب در **غیر** موجود است.

هـ) «لیس غیراً» به فتح و تنوین.

و) «لیس غیر» با ضمه و تنوین. در این دو صورت **غیر** خبر و یا اسم برای «لیس» می‌باشد به دلیل وجود تنوین که دلالت بر حرکت اعراب مـی‌کند، البـته اگـر تـنوین تمکین باشد، اما اگر تنوین عوض باشد عوض از مضاف الیه خواهد بود. پس حکماً مذکور است و **غیر** در این صورت معرب است.

غیر با اضافه شدن معرفه نمی‌شود، به دلیل شدت ابهامی که در آن هست؛ اگر چه به معرفه اضافه شود. استعمال **غیر** که لفظاً اضافه شده بر دو وجه است:

۱. صفت برای اسم نکره باشد و قاعده در «غیری» که اضافه می‌شود همین است، چون نکره باید صفت برای نکره باشد مثل آیه ﴿**نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ**﴾ در این آیه «غیر الذی» صفت برای صالحاً است که نکره می‌باشد، یعنی عمل صالح که به جا آوردیم غیر از عملی بود که قبلاً به جا می‌آوردیم، یا این که صفت برای اسم معرفه است که در معنا قریب به نکره باشد، مـثل آیـهٔ ﴿**صِراطَ ٱلَّـذِينَ أَنْـعَمتَ عَـلَيهِمْ غَـيْرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم**﴾ در این آیه **غیر** صفت برای «صراط» بوده و تعریف صراط تـعریف جنس است، زیرا هر اسمی که با «الف و لام» و موصول معرفه شود تعریف جنس به آن گفته می‌شود و در این جا به واسطه «الذین» معرفه شده است پس از نظر ابهام و معنا در حکم نکره است و نیز هر وقت بین ضدین واقع شود (و در آیه بین ضدین واقع شد که عبارت از «انعمت و مغضوب علیهم» است) ابهامش کمتر می‌شود و لذا ابن سراج گمان کرده است که **غیر** در این صورت معرفه است، اما قول او مردود است، زیرا اگر معرفه بود در آیهٔ قبل صفت برای نکره واقع نمی‌شد، بنابراین صفت که نکره است با موصوف که لفظاً معرفه است، معناً با هم نزدیک می‌باشد.

۲. **غیر** در هنگام اضافه در معنای استثنا استعمال می‌شود؛ مثل **الّا**، در این صورت اعراب **غیر** همان اعراب مستثنا است. پس در کلام موجب منصوب است: «جاء القوم غیر زید» و «ما جاءني أحد غیر زید» به نصب و رفع، چون در استثنای کلام منفی که

فاعل «جائنی» ذکر شود، دو وجه جایزاست: نصب، به دلیل استثنا و رفع، به سبب این که مستثنا بدل از فاعل است. پس در «غیرهم» دو وجه جایز است و در آیه: ﴿لا یَسْتَوِی ٱلقاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ﴾ اگر کلمه **غیر** مرفوع باشد دو وجه موجود است:

۱. قول سیبویه و اکثر مفسرین این که **غیر**، صفت برای مؤمنین است.

۲. استثنا، بنابراین **غیر** بدل از فاعل ﴿ٱلقاعِدُونَ﴾ است همان طوری که در آیه: ﴿ما فَعَلُوهُ إِلّا قَلِیلٌ﴾ مستثنا مرفوع و بدل از فاعل «فعلوه» است و وجه استثنا در «لا یستوی» تأیید می‌شود به قرائت نصب که از نافع و ابن عامر روایت شده است، چون نصب **غیر** فقط بنابر استثنا توجیه می‌شود پس قرائت رفع هم برای استثنا مناسبت دارد. مؤید دیگر برای توجیه اخیر این که در مثل «غیر المغضوب» که غیر صفت واقع شده دو جهت حسن وجود داشت: موصوف تعریف جنسی داشت و صفت (غیر) بین ضدین واقع شده و از ابهامش کاسته بود. اما در این این جا فقط یک جهت حسن وجود دارد (تعریف موصوف جنسی). پس ترجیح دارد که **غیر** به معنای استثنا باشد، نه صفت. لذا در این میان قرّاء سبعه کسی **غیر** را به جرّ نخوانده است که صفت برای «للمؤمنین» باشد، مگر اشخاصی که خارج از قراء سبع بوده‌اند که در این صورت باید صفت باشد، چون توجیه دیگری ندارد. در آیه ﴿ما لَکُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَیْرُهُ﴾ اگر به جر **غیر** قرائت شود صفت برای «اله» خواهد بود و اگر به رفع قرائت شود صفت است و اعراب محلی دارد، چون «من اله» محلاً مرفوع است به دلیل ابتدا و اگر به نصب قرائت شود، **غیر** برای استثنا خواهد بود و قرائت رفع شاذ است و بنابر رفع، استثنای **غیر** محتمل است، چون بدل از محل «من اله» خواهد بود؛ مثل «لا اله الا الله» که به رفع مستثنا (الله) قرائت شده است، چون بدل از «لا اله» است. لذا **لا** و اسمش محلاً مرفوع می‌باشند و باید توجه داشت که استثنا گاهی از نفس کلام است قبل از آن که

کلام تمام شود، مانند: «ما جائنی غیر زید» در اصل «ما جائنی احد» بوده و قبل از ذکر فاعل استثنا شده است. در این جا عامل در **غیر** کلمه ما قبل است و زمانی استثنا بعد از تمام شدن کلام است، مثل: «جائنی القوم غیر زید» و «ما جائنی احد غیر زید.»

در این صورت کلمه **غیر** فاعل نیست و فضله واقع شده است و نحویون در عامل نصبش اختلاف کرده‌اند. (سه قول):

۱. قول مغاربه که گفته‌اند: عامل مستثنا معنوی است (استثنی)، ای: «استثنی زید». ابن عصفور هم همین قول را اختیار کرده است.

۲. بنابر حالیّت، چون حال واقع شده است. این قول را ابو علی فارسی و ابن‌مالک اختیار کرده‌اند.

۳. بنابر ظرفیت یعنی ظرف مکان باشد، مثل «فوق» و «تحت»، زیرا کلمه **غیر** جانشین مستثنا می‌شود. پس در ابهام «فوق» و «تحت» شرکت دارد این قول را جماعتی و ابن بازش اختیار کرده‌اند. البته در قول اول و دوم (تعبیر به مستثنا شده) **غیر** را هم شامل می‌شود و جایز است **غیر** مبنی بر فتح باشد، آن هم زمانی که اضافه به مبنی شود، مثل قول شاعر (ابن قیس بن رفاعه):

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت   حمامة في غصون ذات أوقال

منع نکرد شتر را از آب خوردن غیر از صدای کبوتر ماده در شاخه‌های درخت که در اطرافش سنگ بود.

در این **شعر** غیر اضافه به جمله «ان نطقت» شده و کسب بنا کرده است و قول شاعر دیگر:

لذ بقيس حين يأبى غيره   تلفه بحراً مفيضا خيره

پناهنده شود به قیس هنگامی که منع کند تو را غیر آن قیس می‌یابی او را مثل محل آبی که فوران کننده است خیرات او.

شاهد در کلمه **غیر** است که از مضاف الیه خود مبنی بر فتح شده است با این که فاعل «یأبی» می‌باشد و لازم به توجه است که مبنی بودن **غیر** در شعر اول قوی‌تر است، چون ابهام هم در **غیر** وجود دارد و اضافه شدن به اسم مبنی باعث شده تا معنای **الّا** در **غیر** لحاظ شود و تضمین معنا حرف در اسم سبب بناء است.

دو تنبیه

اول: از جمله ترکیب‌های مشکل در **غیر**، شعر ابی نواس حکیمی است:

غیر مأسوف علی زمن ‌‌ ینقضی بالهمّ والحزن

متأسف نیستم از زمانی که می‌گذرد با غم و اندوه.

در باره اعراب **غیر** سه وجه است:

۱. با مضاف الیه خود مبتدا باشد، بدون خبر، مانند وصفی که مبتداست فاعل و صفت مبتدا را از خبر بی‌نیاز می‌کند و در این جا مضاف الیه به منزلهٔ وصف و **غیر** به منزلهٔ حرف نفی است که وصف اعتماد بر آن کرده است و تقدیر «مأسوف علی زمان...»، «ینقضی مصاحباً للهمّ و الحزن نظیر ما مضروب الزیدان» است و نایب فاعل مأسوف، ظرف است. این قول ابن‌شجری است و ابن مالک از او پیروی کرده است.

۲. **غیر** خبر مقدم برای مبتدا باشد و تقدیر: «از من ینقضی بالهم و الحزن غیر مأسوف علیه» است پس **غیر** که خبر برای مبتدا (زمن) بوده. مقدم شده است و مبتدا نیز حذف شده و صفتش (ینقضی بالهم) باقی مانده است. در این توجیه باید ضمیر **علیه** به مبتدای محذوف برگردد و چون برگشت ضمیر به محذوف جایز نیست، به جای ضمیر اسم ظاهر (علی زمن) آمده است. این وجه را ابن جنی گفته و ابن حاجب هم از او پیروی کرده است. ممکن است گفته شود: حذف موصوف در جایی که جمله صفت باشد جایز نیست بلکه در موصوف مفرد جایز است، در جواب گفته می‌شود

در این جا ضرورت اقتضا کرده است، مثل قول شاعر:

أنا ابن جلا وطلّاع الثّـنايا　　　　متی أضع العمامة تعرفوني

در قاموس گفته است: ابن جلا علم بالغلبه برای شخص است و «جلا» فعل ماضی و صفت برای موصوف محذوف است ای: «انا ابن رجل جلی الامور» ای: «انکشف او اشتهر». شاعر دیگر نیز گفته است:

«ترمی بكفّي كان من أرمی البشر»　　　　....... ....

«کفّی» تثنیه کفّ است و مضاف الیه آن محذوف است. تقدیر: «کفی رجل» بوده است و جمله «كان من ارمی البشر» صفت برای موصوف محذوف است پس در این جا هم با این که صفت جمله است موصوف حذف شده است.

۳. **غیر** خبر برای مبتدای محذوف باشد و مأسوف مصدر و به معنای اسم فاعل است. و تقدیر: «انا غیر آسف علی زمن انقضی» است. این وجه را ابن خشاب گفته است، اما «تأسف» در این وجه ظاهر است، زیرا مبتدا باید تقدیر گردد و اسم مفعول به معنای مصدر و مصدر به معنای اسم فاعل، در حالی که بدون اینها می‌توانیم معنای جمله را به دست آوریم.

دوم: از جمله ابیاتی که از آن سؤال می‌شود شعر حسان بن ثابت است.

أتـانا فـلم نـعدل سـواه بـغيره　　　　نبيّ بدا في ظلمة اللـيل هـاديا

آمد ما را پس برابر نمی‌کند سوای او را به غیر او در رتبه و چگونه برابر و مماثل توایم پیامبری که در تاریکی هادی و رهنما بود.

وجه اشکال در این شعر این که کلمه **سواه** به معنای **غیر** است: پس معنای شعر این است: «لم نعدل غیره بغیره» و مطلبی از آن به دست نمی‌آید.

اما جواب این است که «بغیره» به **سوا** بر می‌گردد و معنای «لم نـعدل سـواه بـغیر السواء» است؛ یعنی برابری نمی‌کند سوای آن به غیر سوا (غـیر سـواء، نـفس پـیامبر

است) همانا برابر نیست سوای پیامبر به خود پیامبر و اگر ضمیر **غیره** به **سواء** برنگردد باز هم صحیح است.

توضیح: این که ضمیر **سواء** به پیامبر برمی‌گردد و **سواء** منسوب به او است با غیرش همتا نمی‌باشد، پس چگونه نفس پیامبر همتای او باشد.

حرف الفاء المفردة

الفاء المفردة

حرف مهمل، خلافاً لبعض الكوفيين في قولهم: إنها ناصبة في نحو «ما تأتينا فتحدّثنا» وللمبرد في قوله: إنها خافضة في نحو:

[نسخه قد طرقت]

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع (فألهيتها عن ذى تمائم محول)

فيمن جر «مثلاً» والمعطوف، والصحيح أن النصب بأن مضمرة كما سيأتي، وأن الجر بربّ مضمرة كما مر.

وترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفة، وتفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الترتيب، وهو نوعان: معنوي كما في «قام زيد فعمرو» وذكريّ وهو عطف مفصّل على مجمل، نحو ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ﴾[1]، ونحو: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالُوا أَرِنا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[2]، ونحو: ﴿وَنادىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ ربِّ

---

١. البقرة (٢) الآية ٣٦.

٢. النساء (٤) الآية ١٥٣.

إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي﴾[1] الآية، ونحو «توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه» وقال الفراء: إنها لا تفيد الترتيب مطلقاً، وهذا ـ مع قوله إن الواو تفيد الترتيب ـ غريب، واحتجّ بقوله تعالى: ﴿أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ﴾[2] وأجيب بأن المعنى أردنا إهلاكها، أو بأنها للترتيب الذكري، وقال الجرمي: لا تفيد الفاء الترتيب في البقاع ولا في الأمطار، بدليل قوله:

(قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى) بين الدّخول فحومل

وقولهم «مطرنا مكان كذا فمكان كذا» وإن كان وقوع المطر فيهما في وقت واحد.

الأمر الثاني: التعقيب، وهو في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال «تزوّج فلان فولد له» إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل، وإن كانت مدة متطاولة، و «دخلت البصرة فبغداد» إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ ٱلأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾[3] وقيل: الفاء في هذه الآية للسببية، وفاء السببية لا تستلزم التّعقيب، بدليل صحة قولك «إن يسلم فهو يدخل الجنة» ومعلوم ما بينهما من المهلة، وقيل: تقع الفاء تارة بمعنى ثمّ، ومنه الآية، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا ٱلعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا ٱلْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنا ٱلعِظامَ لَحْماً﴾[4] فالفاءات في ﴿فَخَلَقْنا ٱلعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾، وفي ﴿فَخَلَقْنا ٱلْمُضْغَةَ﴾، وفي ﴿فَكَسَوْنا﴾ بمعنى ثم؛ لتراخي معطوفاتها، وتارة بمعنى الواو، كقوله:

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللواء بين الدّخول فحومل

وزعم الأصمعيّ أن الصواب روايته بالواو؛ لأنه لا يجوز «جلست بين زيد فعمرو»

---

١. هود (١١) الآية ٤٥.
٢. الأعراف (٧) الآية ٤.
٣. الحج (٢٢) الآية ٦٣.
٤. المؤمنون (٢٣) الآية ١٤.

وأجيب بأن التقدير بين مواضع الدخول فمواضع حومل، كما يجوز «جلست بين العلماء فالزهّاد» وقال بعض البغداديين: الأصل «ما بين» فحذف «ما» دون «بين»، كما عكس ذلك من قال:

يا أحسن النّاس ما قرناً إلى قدم ... ولا حبال محبّ واصل تصل

أصله ما بين قرن؛ فحذف بين وأقام قرناً مقامها، ومثله ﴿... ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها﴾[١] قال: والفاء نائبة عن إلى، ويحتاج على هذا القول إلى أن يقال: وصحت إضافة بين إلى الدّخول لاشتماله على مواضع، أو لأنّ التقدير بين مواضع الدخول، وكون الفاء للغاية بمنزلة إلى غريب، وقد يستأنس له عندي بمجيء عكسه في نحو قوله:

وأنت التي حببت شغباً إلى بدا ... إليّ، وأوطاني بلاد سواهما

إذ المعنى شغبا فبدا، وهما موضعان، ويدل على إرادة الترتيب قوله بعده:

حللت بهذا حلّةً، ثم حلّةً ... بهذا، فطاب الواديان كلاهما

وهذا معنى غريب؛ لأني لم أر من ذكره.

والأمر الثالث: السببية، وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة؛ فالأول نحو ﴿فَوَكَزَهُ مُوسىٰ فَقَضىٰ عَلَيْهِ﴾[٢] ونحو ﴿فَتَلَقّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ﴾[٣] والثاني نحو: ﴿لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ * فَمالِؤُنَ مِنْها البُطُونَ * فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الحَمِيمِ﴾[٤] وقد تجيء في ذلك لمجرد الترتيب نحو ﴿فَراغَ إِلىٰ أَهْلِهِ فَجاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾[٥]، ونحو ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ﴾[٦]، ونحو

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٦.

٢. القصص (٢٨) الآية ١٥.

٣. البقرة (٢) الآية ٣٧.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٥٢ ـ ٥٤.

٥. الذاريات (٥١) الآية ٢٦ و ٢٧.

٦. ق (٥٠) الآية ٢٢.

﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾[1]، ونحو ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْراً * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْراً﴾[2].

وقال الزمخشري: للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تدل على ترتيب معانيها في الوجود، كقوله:

يا لهف زيّابة للحارث الـ   صّابح فالغانم فالآيب

أي الذي صبح فغنم فآب.

والثاني: أن تدل على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، نحو قولك: «خذ الأكمل فالأفضل، واعمل الأحسن فالأجمل».

والثالث: أن تدل على ترتيب موصوفاتها في ذلك نحو «رحم الله المحلّقين فالمقصّرين» انتهى.

البيت لابن زيّابة، يقول: يا لهف أمي على الحارث إذ صبح قومي بالغارة فغنم فآب سليماً أن لا أكون لقيته فقتلته، وذلك لأنه يريد يا لهف نفسي.

والثاني من أوجه الفاء: أن تكون رابطة للجواب، وذلك حيث لا يصلح لأن يكون شرطاً، وهو منحصر في ست مسائل:

إحداها: أن يكون الجواب جملة اسمية نحو ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، ونحو ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[4].

الثانية: أن تكون فعلية كالاسمية، وهي التي فعلها جامد، نحو ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ

---

١. الذاريات (٥١) الآية ٢٩.

٢. الصافات (٣٧) الآية ٢ و ٣.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٧.

٤. المائدة (٥) الآية ١١٨.

مالاً وَوَلَداً * فَعَسىٰ رَبِّي أَنْ يُـؤْتِـيَنِ﴾[1]، ﴿إِنْ تُبْدُوا ٱلصَّدَقاتِ فَنِعِمّا هِيَ﴾[2]، ﴿وَمَنْ يَكُنِ ٱلشَّيْطانُ لَهُ قَرِيناً فَساءَ قَرِيناً﴾[3]، ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ﴾[4].

الثالثة: أن يكون فعلها إنشائياً نحو ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْـبِبْكُمُ ٱللّٰـهُ﴾[5]، ونحو ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَلا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾[6]، ونحو ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مـاؤُكُـمْ غَـوْراً فَـمَنْ يَأْتِيكُمْ بِماءٍ مَعِـينٍ﴾[7] فيه أمران: الاسمية والإنشائية، ونحو «إن قام زيد فوالله لأقومنّ» ونحو «إن لم يتب زيد فيا خسره رجلا».

والرابعة: أن يكون فعلها ماضياً لفظاً ومعنىً، إما حقيقة نحو ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[8] ونحو ﴿إِنْ كانَ قَمِـيصُهُ قُـدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكاذِبِـينَ * وَإِنْ كانَ قَمِـيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصّادِقِـينَ﴾[9] وقد هنا مقدرة، وإما مجازاً نحو ﴿وَمَنْ جاءَ بِالسَّـيِّـئَةِ فَكُـبَّتْ وُجُوهُـهُمْ فِي النّارِ﴾[10] نزل هذا الفعل لتحقق وقوعه منزلة ما وقع.

الخامسة: أن تقترن بحرف استقبال نحو ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْـكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَـأْتِي ٱللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّـهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[11] ونحو ﴿وَما يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾[12].

---

١. الكهف (١٨) الآية ٣٩ و ٤٠.
٢. البقرة (٢) الآية ٢٧١.
٣. النساء (٤) الآية ٣٨.
٤. آل‌عمران (٣) الآية ٢٨.
٥. آل‌عمران (٣) الآية ٣١.
٦. الأنعام (٦) الآية ١٥٠.
٧. الملك (٦٧) الآية ٣٠.
٨. يوسف (١٢) الآية ٧٧.
٩. يوسف (١٢) الآية ٢٦ و ٢٧.
١٠. النمل (٢٧) الآية ٩٠.
١١. المائدة (٥) الآية ٥٤.
١٢. آل‌عمران (٣) الآية ١١٥.

السادسة: أن تقترن بحرف له الصّدر، كقوله:

فـإن أهـلك فـذي لهب لظـاه ... عـلـيّ تكـاد تـلتهب التـهابا

لما عرفت من أن ربّ مقدرة، وأنها لها الصّدر، وإنما دخلت في نحو ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ﴾[1] لتقدير الفعل خبراً المحذوف؛ فالجملة اسمية.

وقد مر أن إذا الفجائية قد تنوب عن الفاء نحو ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾[2] وأن الفاء قد تحذف في الضرورة كقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها ... الشـرّ بـالشر عـند الله مـثلان

وعن المبرد أنه منع ذلك حتى في الشعر، وزعم أن الرواية:

من يـفعل الخـير فـالرّحمن يشكـره ... .

وعن الأخفش أن ذلك واقع في النثر الفصيح، وأن منه قوله تعالى : ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ﴾[3] وتقدم تأويله.

وقال ابن مالك: يجوز في النثر نادراً، ومنه حديث اللّقطة «فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها».

تنبيه

كما تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط، وذلك في نحو «الذي يأتيني فله درهم» وبدخولها فهم ما أراده المتكلم من ترتّب لزوم إعطاء الدرهم في الإتيان، ولو لم تدخل احتمل ذلك وغيره.

---

١. المائدة (٥) الآية ٩٥.

٢. الروم (٣٠) الآية ٣٦.

٣. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

وهذه الفاء بمنزلة لام التوطئة في نحو ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لايَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾[١] في إيذانها بما أراده المتكلم من معنى القسم، وقد قرئ بالإثبات والحذف قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[٢].

الثالث: أن تكون زائدة دخولها في الكلام كخروجها، وهذا لا يثبته سيبويه، وأجاز الأخفش زيادتها في الخبر مطلقاً، وحكى «أخوك فوجد» وقيد الفراء والأعلم وجماعة الجواز بكون الخبر أمراً أو نهياً؛ فالأمر كقوله:

وقائلة: خولان فانكح فتاتهم (وأكرومة الحيين خلو كما هيا)

وقوله:

أرواح مودّع أم بكور أنت فانظر لأيّ ذاك تصير

وحمل عليه الزجاج ﴿هٰذا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ﴾[٣] والنهي نحو «زيد فلا تضربه» وقال ابن برهان: تزاد الفاء عند أصحابنا جميعاً كقوله:

(لا تجزعي إن منفس أهلكته) فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي

انتهى، وتأول المانعون قوله «خولان فانكح» على أن التقدير هذه خولان، وقوله «أنت فانظر» على أن التقدير: انظر فانظر، ثم حذف انظر الأول وحده فبرز ضميره، فقيل: أنت فانظر، والبيت الثالث ضرورة، وأما الآية فالخبر حميم وما بينهما معترض، أو هذا منصوب بمحذوف يفسره فليذوقوه مثل ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾[٤] وعلى هذا فحميم بتقدير: هو حميم.

ومن زيادتها قوله:

---

١. الحشر (٥٩) الآية ١٢.
٢. الشورى (٤٢) الآية ٣٠.
٣. ص (٣٨) الآية ٥٧.
٤. البقرة (٢) الآية ٤٠

لمـا اتّـقى بـيد عـظيم جـرمها   فتركت ضاحي جلدها يـتذبذب

لأن الفاء لا تدخل في جواب لما، خلافاً لابن مالك، وأما قوله تعالى ﴿فَلَمّا نَجّاهُمْ إِلَى البَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾[1] فالجواب محذوف، أي انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اَللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ وَكانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى اَلَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[2] فقيل: جواب «لما» الأولى «لما» الثانية وجوابها، وهذا مردود لاقترانه بالفاء، وقيل ﴿كفروا به﴾ جواب لهما؛ لأن الثانية تكرير للأولى، وقيل: جواب الأولى محذوف: أي أنكروه.

مسألة

الفاء في نحو ﴿بَلِ اَللّٰهَ فَاعْبُدْ﴾[3] جواب لأمّا مقدرة عند بعضهم و قيل إجحاف، وزائدة عند الفارسي وفيه بعد، وعاطفة عند غيره، والأصل تنبّه فاعبد الله، ثم حذف تنبه وقدم المنصوب على الفاء إصلاحاً للفظ لئلّا تقع الفاء صدراً كما قال الجميع في نحو «أمّا زيداً فاضرب» إذ الأصل مهما يكن من شيء فاضرب زيداً، وقد مضى شرحه في حرف الهمزة.

مسألة

الفاء في نحو «خرجت فإذا الأسد» زائدة لازمة عند الفارسي والمازني وجماعة، وعاطفة عند مبرمان وأبي الفتح، وللسببية المحضة كفاء الجواب عند أبي إسحاق،

---

١. لقمان (٣١) الآية ٣٢.

٢. البقرة (٢) الآية ٨٩.

٣. الزمر (٣٩) الآية ٦٦.

ويجب عندي أن يحمل على ذلك مثل ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾[١] ونحو «ائتني فإني أكرمك»؛ إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر ولا العكس، ولا يحسن إسقاطها ليسهل دعوى زيادتها.

مسألة

﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٢] قدر أنهم قالوا بعد الاستفهام: لا، فقيل لهم: فهذا كرهتموه، يعنى والغيبة مثله فاكرهوها، ثم حذف المبتدأ وهو هذا، وقال الفارسي: التقدير فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبة، وضعفه ابن الشجري بأن فيه حذف الموصول ـ وهو ما المصدرية ـ دون صلتها، وذلك رديء، وجملة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾[٣] عطف على ﴿وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾[٤] على التقدير الأول، وعلى «فاكرهوا الغيبة» على تقدير الفارسي، وبعد فعندي أن ابن الشجري لم يتأمل كلام الفارسي؛ فإنه قال: كأنهم قالوا في الجواب لا فقيل لهم فكرهتموه فاكرهوا الغيبة واتقوا الله، فاتقوا عطف على فاكرهوا، وإن لم يذكر كما في ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾[٥] والمعنى فكما كرهتموه فاكرهوا الغيبة وإن لم تكن «كما» مذكورة، كما أن «ما تأتينا فتحدّثنا» معناه فكيف تحدّثنا وإن لم تكن «كيف» مذكورة، انتهى. وهذا يقتضي أن كما ليست محذوفة، بل أن المعنى يعطيها؛ فهو تفسير معنى، لا تفسير إعراب.

---

١. الكوثر (١٠٨) الآية ١ و ٢.

٢. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٣. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ١٢.

٥. البقره (٢) الآية ٦٠.

تنبيه

قيل: الفاء تكون للاستئناف كقوله:

ألم تسأل الربع القواء فينطق (وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق)

أي فهو ينطق؛ لأنها لو كانت للعطف لجزم ما بعدها، ولو كانت للسببية لنصب، ومثله ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] بالرفع. أي فهو يكون حينئذ، وقوله:

الشّعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلّت به إلى الحضيض قدمه يريد أن يعربه فيعجمه

أي فهو يعجمه، ولا يجوز نصبه بالعطف، لأنه لا يريد أن يعجمه.

والتحقيق أن الفاء في ذلك كله للعطف، وأن المعتمد بالعطف الجملة، لا الفعل، والمعطوف عليه في هذا الشّعر قوله يريد، وإنما يقدر النحويون كلمة هو ليبينوا أن الفعل ليس المعتمد بالعطف.

گفته‌اند: **فاء** در صورتی که به تنهایی ذکر شود حرف مهمل است، برخلاف برخی کوفیون که می‌گویند: گاهی در فعل مضارع نصب می‌دهد؛ مثل: «ما تأتينا فتحدّثنا» به نظر آنها خود فاء، فعل مضارع را نصب داده است، اما مبرد گفته است: در بعضی از موارد اسم را جر می‌دهد، مثل:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذى تمائم محول

در این شعر «مثلك» را مجرور خوانده‌اند. مبرد گفته است: به وسیله فاء، مجرور گردیده است، اما قول صحیح این که نصب مضارع به **ان** مقدر است، چنان چه خواهد

---

۱. البقرة (۲) الآية ۱۱۷.

آمد. اما در شعر کلمه **رب** در تقدیر است که ابن مالک، ابن عصفور و رضی ادعای اجماع بر این مطلب کرده‌اند و فاء بر سه وجه می‌آید:

وجه اول: عاطفه باشد و در این صورت سه چیز را افاده می‌دهد:

۱. ترتیب که بر دو نوع است: ترتیب معنوی و ترتیب ذکری. مراد از اول این که در اصل عمل با هم تفاوت داشته باشند؛ مثل: «قام زید فعمرو» در جایی که اول زید ایستاده باشد و بعد عمرو و مراد از ترتیب ذکری وقوع ما قبل فاء بر ما بعدش در ذکر باشد و اما عملاً گاهی مطابق با ذکر است و زمانی بالعکس، و این در جایی است که مطلب مجملی گفته شود، سپس با عطف به فاء تفصیلش ذکر گردد مثل: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ﴾، و ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالُوا أَرِنا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾، و ﴿وَنادىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ ربِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾.

در این آیات، ابتدا جمله‌های مجمل ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾، ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ﴾، ﴿نادىٰ نُوحٌ رَبَّهُ﴾ ذکر شد و جملات بعد به وسیله فاء عطف بر مجملات تفصیل داده شده و اجمال آنها برطرف شده است و مثال «توضّأ فغسل وجهه» **توضّأ** مجمل است و جمله «فغسل...» به وسیله فاء عطف شده و اجمالش برطرف گردیده است.

اما فراء گفته است: فاء عاطفه مطلقا، افاده ترتیب نمی‌کند، ـ با این که او قائل به ترتیب در واو است ـ و این امر غریبی است، به دلیل آیهٔ: ﴿أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ﴾ مراد از «بأس» عذاب است و عذاب قبل از هلاکت است پس فاء دلالت بر ترتیب ندارد.

این طور جواب داده شده است: مراد از هلاکت ارادهٔ هلاکت است و اراده، قبل از عذاب است. احتمال دیگر این که فقط ترتیب ذکری اراده شده است. جرمی گفته است: در مورد «بقاع» و «امطار» فاء افاده ترتیب نمی‌دهد و مراد از «بقاع» ذکر اماکن و «امطار» به معنای باران است. به دلیل شعر امرء القیس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل　　　بسقط اللوى بين الدّخول فحومل

«اللوى» به معنای پیچیده، «الدخول» و «حومل» نام دو مکان است. در مکان ریگ‌های به هم پیچیده که در محل الدخول و حومل است، گفته: فاء دلالت بر ترتیب ندارد چون منظور این نیست که اول محل «الدخول» باشد و بعداً محل «حومل» و عبارت: «مطرنا مكان كذا فكذا» یعنی باران بر ما بارید در مکان فلان پس مکان فلان منظور ترتیب در آمدن باران نیست که اول در جایی باریده و بعداً در جای دیگر. فراء در مقابل همین تفصیل گفته بود: مطلقا هیچ ترتیب را افاده نمی‌دهد.

۲. افاده تعقیب، یعنی وقوع معطوف پس از معطوف علیه، بدون تراخی. البته تراخی نسبت به مواردش فرق دارد مثل: «تزوج فلان فولد له ولد» در این مثال تراخی نُه ماه است و جملهٔ: «دخلت البصرة فبغداد» تراخی مقدار طی مسافت بین بصره و بغداد است، بدون توقف و آیهٔ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ ٱلأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ فاصله بین نزول باران و اخضراء ارض چند ماه است. بعضی گفته‌اند: در این آیه «فاء» برای سببیّت است و «فاء» سبب مستلزم تعقیب نیست به دلیل صحت مثال: «إن يسلم فهو يدخل الجنة» و بین اسلام آوردن و دخول جنة زمان زیادی است. پس «فاء» در این جا فقط سببیت را افاده می‌دهد. برخی گفته‌اند: «فاء» گاهی به معنای ثمّ می‌آید مثل: ﴿ثُمَّ خَلَقْنا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا ٱلعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا ٱلمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنا ٱلعِظامَ لَحْماً﴾ گفته شده که فاء در هر چهار مورد به معنای ثم آمده است، چون مدت فاصله این مراحل که در عالم رحم می‌گذرد زیاد است. هم‌چنین در آیه: ﴿فَتُصْبِحُ ٱلأَرْضُ...﴾ هم گفته شده است که «فاء» به معنای ثمّ است.

گاهی «فاء» به معنای واو می‌آید مثل: «بين الدّخول فحومل» و لذا جایز نیست گفته شود: «جلست بين زيد فعمرو». به همین جهت اصمعی گفته است: روایت صحیح در شعر امرء القیس (بين الدخول وحومل) با واو است چون در این موارد استعمال «فاء»

غلط است. جواب داده‌اند به این که تقدیر: «بین مواضع الدخول فمواضع الحومل» است، یعنی **بین** مواضع متعدد از محل الدخول و بین مواضع از محل حومل. پس ترتیب بین دو کلمه بین است، مثل: «جلست بین العلماء فالزهاد» ای: «فبین الزهاد» برخی گفته‌اند: در اصل «مابین الدخول فحومل» بوده است و کلمه **ما** حذف شده و **بین** باقی‌مانده است، چنان چه در قول شاعر عکس این آمده است: «یا أحسن النّاس ما قرناً إلی قدمی» ای: «ما بین قرن الی قدمی.»

در این جا **بین** حذف شده و **ما** باقی مانده است و در آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها﴾ گفته‌اند: تقدیر: «فما بین بعوضة الی فوقها» است. پس «فاء» به جای **الی** آمده و **بین** بعد از **ما** حذف شده است. بر اساس این تقدیر به **الی** نیاز است و اضافه **بین** به «الدخول» صحیح است یا این که کلمه مواضع در تقدیر گرفته می‌شود ای: «ما بین مواضع الدخول». اما این که «فاء» در **فحومل** و در جمله **«فما فوقها»** برای انتهای غایت باشد (مثل **الی** که در توجیه آیه گفته شد) قول غریبی است که از کسی شنیده نشده است. البته احتمال دارد که استیناس شود نزد من (مصنف) به این که عکس آن در شعری آمده است:

وأنت التي حبّبت شغباً إلی بدا ‌‌‌ ‌‌ إليّ، وأوطـاني بـلاد سـواهـما

در این شعر **الی** در «الی بدا» به معنای فاء آمده است، چون «شغب» و «بدا» نام دو محل است که باید به وسیله «فاء» ترتیب بین آن دو لحاظ گردد، به دلیل شعر بعدش:

حـللت بـهذا حـلّةً، ثـم حـلّةً ‌‌‌ ‌‌ بهذا، فطاب الوادیان كلاهما

پس فرود آمدی... پس معطر شد هر دو وادی.

مراد از فرود آمدن اول منزل «شغب» و دوم منزل «بدا» است پس باید **الی** به معنای «فاء» باشد، اما این یک معنای غریبی برای الی است که تا به حال کسی ذکر نکرده است.

۳. از اموری که «فاء» عاطفه مفید آن است سببیّت بین معطوف و معطوف الیه است و این غالباً در جایی است که با «فاء» عطف جمله یا صفت باشد؛ مثل آیه: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسىٰ فَقَضىٰ عَلَيْهِ﴾؛ حضرت موسی مشت بر چانه قبطی زد پس مرگش فرا رسید و آیهٔ ﴿فَتَلَقّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ﴾ در این دو آیه فاء به معنای سببیت است، یعنی معطوف‌علیه سبب برای جمله معطوف است. مثال دوم (عطف صفت باشد) آیهٔ: ﴿لآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ * فَمالِؤُنَ مِنْهَا البُطُونَ * فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾ است. در این آیه شریفه «فمالئون» صفت است که با «فاء» عطف شده است و معنای سببیت را افاده می‌دهد، اما در این آیه معطوف‌علیه سبب برای معطوف است. گاهی نیز عطف در جمله و فقط برای ترتیب می‌آید مانند آیه: ﴿فَراغَ إِلىٰ أَهْلِهِ فَجاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾ جمله «فجاء» عطف بر جمله «فراغ» شده است، بدون افاده سببیت و فقط ترتیب را افاده می‌دهد. «راغ» به معنای میل باطنی است. یعنی پس میل باطنی پیدا کرد. در آیهٔ: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ﴾ نیز جمله «فکشفنا» عطف به فاء شده است و دلالت بر سببیت نمی‌کند و فقط ترتیب را می‌رساند و هم چنین آیهٔ: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَها﴾؛ روی آورد زوجه حضرت ابراهیم در حال ضجه و با انگشتان بر صورت می‌خراشید.

در این جا هم جمله «فصکت» عطف به فاء شده و دلالت به سببیت ندارد و هم‌چنین مثل آیه: ﴿فَالزّاجِراتِ زَجْراً * فَالتّالِياتِ ذِكْراً﴾.

زمخشری گفته است: «فاء» اگر صفت را عطف کند سه حالت برای او وجود دارد:

۱. دلالت بر ترتیب در وجود می‌کند؛ مثل:

یا لهف زیّابة للحارث الـ　　　　صّابح فالغانم فالآیب

ای حسرت بر من (ابن زیّابة) به جهت عزم ملاقات حارث که او را نابود کنم آن حارثی که جمع کننده بود بر قوم من به غارت کردن در صبح پس غنیمت برنده بود پس رجوع کننده بود به

منزله خود.

«زیّابه» نام مادر شاعر است.

در این شعر صفاتی که به وسیله «فاء» عطف شده دلالت بر ترتیب در وجود دارد، زیرا اول غارت است، بعد غنیمت.

۲. افاده ترتیب در مراتب صفات؛ مثل: «خذ الأكمل فالأفضل» و «اعمل الأحسن فالأجمل» در این دو مثال عطف به فاء می‌کند بر افضل بودن بعضی بر بعض دیگر و تقدیم افضل بر غیرش.

۳. ترتیب در تفاوت موصوفات؛ مثل: «رحم الله المحلّقين فالمقصّرين» عطف به فاء دلالت می‌کند که موصوفان به حلق مقدم هستند بر موصوفان به تقصیر (کوتاه کنندگان مو) و محلقین یعنی تراشیده شدگان سر. پایان کلام زمخشری.

وجه دوم: رابطه است بین شرط و جزا، در آن جایی که جواب شرط احتیاج به رابط داشته باشد. از شارح رضی نقل شده که هر کجا جواب شرط صلاحیت داشته باشد که در جای جمله شرط قرار گیرد، احتیاج به رابط ندارد و اگر صلاحیت نداشته باشد باید بین شرط و جزا رابط باشد و «فاء» برای رابطه اولی است، چون افاده تعقیب، که از خصوصیات شرط آن جزاست، هم می‌کند.

مواردی که جمله جزاء صلاحیت ندارد که در جای شرط باشد منحصر در شش مسئله است:

اوّل: جواب شرط جمله اسمیه باشد؛ مثل: ﴿وإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، و ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾.

در این آیات جمله شرطیه فعلیه است و جمله جزا اسمیه است و صلاحیت ندارد که در جای شرط قرار گیرد، پس نیاز به رابط دارد.

دوم: جواب جمله فعلیه باشد، شبیه به جمله اسمیه و این در افعال جامد است (و

فعل جامد مشتقاتی مثل مضارع، اسم فاعل و غیره را ندارد)؛ مثل: «إن ترن أنا أقلّ منك مالاً وولداً فعسی ربّي أن يؤتيني» جمله جزا «فعسی ربی» می‌باشد و آیه ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ «نعمّا هی» جواب شرط است. در آیه: ﴿وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيناً فَسَاءَ قَرِيناً﴾، و ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِي شَيْءٍ﴾ فعل شرط «ان ترنی» و «ان تبدوا الصدقات» است.

در آیات بعد به ترتیب: «من یکن» و «من یفعل» فعل شرط و جواب شرط در اول «فلیس» و در دوم «فعسی» و در سوم «فساء» و در چهارم «فلیس» افعال جامد می‌باشند.

سوم: جزا جمله انشائیه باشد؛ مثل: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾ و ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَلا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ و ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾.

در آیه اول جواب فعل امر ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾، در دوم، فعل نهی ﴿فَلا تَشْهَدْ﴾ و در سوم استفهام ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ﴾ است که جمله‌ها انشائیه هستند و نمی‌توانند جانشین شرط شوند و در جمله «إن قام زید فوالله لأقومنّ» جواب شرط «فوالله لأقومنّ» دو جهت را دارا است: جمله اسمیه و انشائیه به دلیل این که قسم است و در جمله «إن لم يتب زيد فيا خسره رجلاً» «خسره» مضاف و مضاف الیه و «رجلا» تمیز است. در این جمله جواب شرط دو جهت دارد: اسمیه و انشائیه، چون منادا است و در این مسئله پنج مثال آورده شد تا اقسام انشا را شامل شود: امر، نهی، استفهام، قسم و ندا.

چهارم: جواب شرط فعل ماضی باشد لفظاً و معناً، حقیقةً یا مجازاً. مثال اول: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ و ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

در آیه اخیر جمله «فصدقت» و جمله «فکذبت» لفظاً و معناً جواب شرط فعل

ماضی است، اما باید **قد** در تقدیر گرفته شود ای: «فقد صدقت» و «فقد كذبت»، زیرا اگر قد نباشد می‌تواند به جای شرط قرار گیرد و در این صورت احتیاج به «فاء» نخواهد بود. مثال دوم (فعل ماضی مجازی باشد) آیه: ﴿وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النّارِ﴾ و کسی که سیئه بیاورد بر صورت در آتش انداخته می‌شود «فکبت» فعل ماضی است لفظاً و معناً بر طریق مجاز، زیرا این واقعه در آینده خواهد بود، اما چون قطعی الوقوع است ماضی آورده شده تا به منزله وقوع باشد.

پنجم: جواب مقرون به حرف استقبال باشد؛ مثل: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اَللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ و ﴿وَما يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾.

در آیه اول جواب مقرون به **سوف** است و در آیه دوم مقرون به **لن** که هر دو از حروف استقبال می‌باشند.

ششم: جواب شرط مقرون به ادوات صدر طلب باشد؛ مثل **ما** استفهام و سایر حروف صدارت طلب، مانند قول شاعر:

فإن أُهلك فذي خنقٍ لظاه ‌‌‌ عليّ تكاد تلتهب التهابا

«فان اهلک» مضارع مجهول و «خنق» به معنای کینه، «لظی» به معنای آتش و «تلتهب» فعل مضارع مأخوذ از لهب به معنای شعله‌ور شدن آتش. جواب شرط، جمله «فذی خنق» تقدیر: «و رب ذی خنق» بوده و **رب** صدر طلب است.

بنابراین دخول «فاء» در این شش مسئله واجب است، زیرا جمله جزا نمی‌تواند جانشین جمله شرط شود. اما در جایی که می‌تواند جانشین شود احتیاجی به «فاء» نیست. پس اگر گفته شود: در آیه ﴿وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ﴾ جواب شرط از مسائل شش گانه نیست و چرا با فاء ذکر شده؛ در جواب گفته می‌شود: «ینتقم» خبر مبتدای محذوف است، ای: «فانّه ینتقم الله» و جواب شارح رضی بهتر است که گفته: اثبات «فاء» در موارد شش گانه منافات ندارد که در غیر آن موارد هم باشد، به عنوان جواز، نه

وجوب. مصنف در این بحث اشاره به دو امر کرده:

۱. **اذا** فجائیه می‌تواند جانشین «فاء» در ربط جمله شرط و جزا شود مثل: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ جواب شرط است به جای «فاء» **اذا** فجائیه آمده است.

۲. گاهی کلمه «فاء» به سبب ضرورت از اول جمله حذف می‌شود، مانند: «من یفعل الحسنات الله یشکرها» در اصل «فا الله» بوده «فاء» که داخل بر جمله اسمیه جواب شرط بوده حذف شده است. از مبرد نقل شده است که او حذف فاء را مطلقا جایز نمی‌داند و در جمله مذکور گفته است: روایت صحیح «من یفعل الخیرات فالرحمان یشکرها» می‌باشد. در مقابل این، اخفش گفته است: حذف «فاء» در غیر ضرورت هم جایز بوده و در کلام فصحا استعمال شده است و آیه شریفه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ﴾ در اصل «فالوصية» بوده است، زیرا جواب شرط جمله اسمیه بوده و واجب است با «فاء» باشد. پس در غیر ضرورت «فاء» حذف شده است، اما در بحث سابق گفته شد «الوصیه» نایب فاعل برای کتب است و جواب شرط فعل محذوف است؛ ای: «کتب الوصیه ان ترك خیراً فلیوص». ابن مالک گفته: نادراً حذف «فاء» در نثر جایز است و حدیث لقطه را شاهد آورده است: «فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها»؛ چیزی که در معابر عمومی پیدا می‌شود اگر صاحبش آمد پس بده وگرنه استفاده کن. گفته است کلمه **الّا** مرکب از **ان** شرطیه و فعل شرط است ای: «وان لا یأتی صاحبها» وجواب شرط «استمتع» می‌شود که باید «فاء» داشته باشد، ولی اختیاراً حذف گردیده است.

یک تنبیه

همان طوری که «فاء» رابط بین شرط و جزا است همچنین رابط جمله‌ای که

شباهت به جزا داشته باشد نیز هست؛ مثل «و الذي يأتيني فله درهم»، در این جمله حرف شرط وجود ندارد. پس شرط و جزا اصطلاحی نیست، اما در معنا نظیر شرط است «فله درهم» در معنا جواب شرط است. پس «فاء» برای ربط آمده و اگر «فاء» داخل نشود احتمال غیر شرط بودن هم وجود دارد. و این «فاء» به منزله «لام» توطئه است؛ مثل: «لئن أخرجوا لا يخرجون معهم»؛ لام، لئن دلالت می‌کند بر این که متکلم معنای قسم را از آن جمله اراده کرده است.

اگر چه قسم با صیغه مخصوص ذکر نشده است، همان طوری که «فاء» در جمله «فله درهم» اشعار دارد به این که متکلم معنای شرط و جزا را اراده کرده است و در آیهٔ: ﴿وَما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ بدون ذکر «فاء» در صورت اول شبیه شرط و جزاء است و در صورت دوم مبتدا و خبر است.

وجه سوم: «فاء» زاید واقع می‌شود و معانی قبل از آن استفاده نمی‌شود، اما تأکید در کلام است و دخولش بر کلام مثل خروجش در افاده معانی مذکور می‌باشد ولی در تأکید کلام این طور نیست و سیبویه این وجه را ثابت نمی‌داند و اخفش زیادی «فاء را به طور مطلق در خبر جایز دانسته و حکایت کرده: «أخوك فوجد»؛ برادرت پس یافت شد. جمله «فوجد» خبر است و با «فاء» زاید آمده است. فراء و اعلم و جماعتی دیگر در خبری که فعل امر و نهی باشد زیادی «فاء» را جایز می‌دانند مثل قول شاعر:

«وقائلة: خولان فانكح فتاتهم» ای: «رب قائليه» و مراد از «خولان» قبیله‌ای است از اعراب و فتات مؤنث فتی است.

در این شعر خبر فعل امر است با فاء زاید آمده: «أنت فانظر لأيّ ذاك تصير.»

در این جمله «فانظر» فعل امر و خبر مبتدا (انت) با فاء آمده است و زجاج در آیه: ﴿هٰذا فَلْيَذُوقُوهُ﴾ گفته: فاء زاید است. چون «فليذوقوه» امر غایب است. مثال نهی: «زيد فلا نضربه» فاء زاید بر فعل نهی (خبر زید) داخل شده است. ابن برهان گفته:

زاید واقع شدن فاء نزد اصحاب ما جمیعاً به طور مطلق ثابت است، چه در خبر و چه در غیر خبر؛ مثل: «فإذا هلكت فعند ذلك فاجزعي». پایان کلام ابن برهان.

اما کسانی که فاء زاید را جایز نمی‌دانند مثال مذکور را تأویل کرده‌اند، پس در شعر «قائلة خولان...» گفته‌اند: تقدیر: «هذا خولان» است پس فاء معنای سببیت را افاده می‌دهد یعنی به دلیل صفات نیک او پس نکاح کن با او. اما «انت فانظر» تقدیر: «انت انظر فانظر» پس «انظر» اول حذف شده و فاعلش (انت) باقی مانده است و فاء در اصل عاطفه است که دو فعل را عطف بر هم کرده است. اما بیت سوم: «اذا هلكت...» فاء زاید است و برای ضرورت شعری آمده است.

آیه: ﴿فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ﴾ نیز به دو نحو توجیه شده است:

۱. **هذا** مبتدا و «حمیم» خبرش و جمله «فلیذوقوه» جمله معترضه است که بین مبتدا و خبر آمده است. در این صورت فاء عاطفه است. البته در صورتی که عطف انشا بر خبر جایز باشد، چون جمله «فلیذوقوا» انشاء است و بر جمله «هذا حمیم» عطف شده است.

۲. **هذا** منصوب به فعل محذوف است ای: «فلیذق هذا» و جمله «فلیذوقوه» فعل محذوف را تفسیر می‌کند مثل آیهٔ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ گفته شده است: «ایّای» محذوف است به فعل محذوف، ای: «ارهبوا ایای فارهبون» و در این صورت «فاء» برای سببیت است، نه عطف. براساس این توجیه «حمیم» خبر برای مبتدای محذوف است ای: «هو حمیم» و از مواردی که «فاء» زاید است قول شاعر:

لمّا اتّقى بيد عظيم جرمها　　　　فتركت ضاحي جلدها يتذبذب

چون پرهیز کرد از ضربه زدن به دستی که جرمش عظیم بود پس ترک کردم ظاهر پوست او را که متحرک بود.

در این جا «فاء» در «فترکت» زاید است، زیرا فاء غیر زاید در جواب **لمّا** واقع

نمی‌شود. برخلاف ابن مالك که جایز می‌داند. ممکن است به آیه: **﴿فَلَمَّا نَجّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾** اشکال شود که در این آیه فاء در جواب **لمّا** آمده است، اما این نقض وارد نیست، زیرا جواب **لمّا** محذوف است، ای: «فلمّا نجّاهم انقسموا قسمين فمنهم مقتصد ومنهم غير ذلك» پس جواب **لما** «انقسموا» است، نه «فمنهم» و اما اآیهٔ: **﴿وَلَمّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اَللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ وَكانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى اَلَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾** در جواب **لمّا** اول اختلاف است: بعضی گفته‌اند **لمّا** دوم با جوابش جواب **لمّا** اول است، بنابر این فاء بر جواب **لمّا** دوم داخل شده است، ولی این قول مردود است، زیرا «فاء» بر جواب **لمّا** داخل نمی‌شود.

برخی گفته‌اند: «كفروا به» جواب **لمّا** اول و دوم است، ای: «لمّا جائهم كفر به ولما عرفوا كفروا به» چون «لمّا عرفوا» و «لمّا جائهم» هر دو در معنا تکرار است، زیرا عرفان و مجيء رسول الله در حکم یک امر است، پس جواب هم یک فعل است.

عده‌ای هم گفته‌اند: جواب **لمّا** اول محذوف است، ای: «ولمّا جائهم كتاب انكروا...» و جواب **لمّا** دوم «ما عرفوا» است.

یک مسئله

«فاء» در مثال **﴿بَلِ اَللّٰهَ فَاعْبُدْ﴾** در نزد بعضی از نحویون جواب برای **امّا** مقدر است. و گروهی گفته‌اند: «فاء» در این آیه اگر جواب **امّا** باشد زیاده‌روی در حذف لازم می‌آید، زیرا **امّا** حذف شده در اصل «مهما يكن من شيء...» بوده که مهما حذف گشته است و به جای آن **امّا** آورده شده است. پس لازم می‌آید که حذف (مهما) در حذف (امّا) صورت گیرد و این اجحاف است. در نزد ابو علی فارسی «فاء» در «فاعبد» زاید است، ولی این قول هم مردود است، زیرا اصل در کلمات این است که زاید نباشند مگر دلیلی بر زیادی آنها باشد. در نزد غیر فارسی عاطفه است که جمله «فاعبد» را

عطف بر فعل محذوف می‌کند، ای: «تنبّه فاعبدالله» پس معطوف‌علیه حذف شده و اسم منصوب (الله) را مقدم داشته‌اند تا این که کلام اصلاح شود و «فاء» بر کلام مقدم نگردد؛ همان طوری که در جمله «اما زیداً فاضرب» گفته‌اند: در اصل «مهما یکن من شيء فاضرب زیداً» بوده است و شرح بیشتر این جمله در حرف همزه گذشت.

یک مسئله

«فاء» در مثال «خرجت فإذا الأسد بالباب» به نظر فارسی، مازنی و جماعتی زاید و لازم است؛ نظیر «ال» در الآن که زاید و لازم است و اما در نزد مبرمان وابوالفتح عاطفه است و تقدیر: «حرجت ففأجئت الاسد بالباب» است. در نزد ابی اسحاق برای سببیت محض است بدون عاطفه، یعنی ما قبل و ما بعد «فاء» سبب و مسبب هستند و «فاء» در آیه ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ باید برای سببیت محض باشد بدون عطف زیرا جمله انشائیه (فصل) بر جمله خیریّه ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ﴾ عطف نمی‌شود و هم‌چنین «ائتني فإني أكرمك» جمله خبریه نمی‌تواند بر جمله انشائیه عطف شود (عکس آیه) و نیز نمی‌توانیم «فاء» را از کلام ساقط نماییم تا دعوی زیادی آن آسان باشد.

یک مسئله

در توجیه آیهٔ ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ گفته شده است که بعد از جمله استفهام ﴿أَيُحِبُّ﴾ از طرف مخاطبین جواب استفهام، «لا» در نظر گرفته می‌شود، پس جواب استفهام «لا نحبّ احدنا» و جمله «فکرهتموه» جمله مستقلی در خطاب به آنها است.

در ترکیب جمله «فکرهتموهم» دو قول است:

۱. خبر برای مبتدای محذوف باشد ای: «فهذا کرهتموهم» و هذا اشاره به غیبت

است که از جمله «ولا یغتب» فهمیده می‌شود، یعنی پس این غیبت را امر مکروهی بدانید. مبتدا (هذا) حذف گردیده و مجموع جمله «فکرهتموه» جواب شرط مقدر قرار گرفته است و تقدیر: «اذا کان الغیبة کذا فهذا کرهتموه» فاء برای سببیت است و گفته می‌شود: «فاء» فصیحه است؛ چون اشاره به شروط مقدر است و جمله «فکرهتموه» در معنا مثل «فاکرهوه» است (فعل امر).

۲. قول فارسی که گفته است: «فکماکرهتموه فاکرهوا الغیبة» اما این تقدیر نزد ابن شجری ضعیف است، زیرا حذف موصول (فکما) و باقی‌ماندن صله ﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ پذیرفتنی نیست و جمله «واتقوا الله» بر تقدیر اول (کرهتموه خبر مبتدای محذوف باشد) عطف بر ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ است و بر تقدیر دوم عطف بر جمله مقدر است: «فاکرهوا الغیبة و اتّقوا الله». نزد مصنف، ابن شجری در کلام فارسی دقت نکرده، زیرا کلام فارسی این است: «کأنّهم قالوا فی الجواب: لا» پس به آنها گفته شده: «فکرهتموه فاکرهوا الغیبة و اتقو الله» بنابراین «واتقوا» عطف بر «فاکرهو» می‌باشد، همان طوری که در آیه ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ گفته‌اند: جمله «فانفجرت» عطف بر محذوف است، ای: «فضرب بعصاه فانفجرت» و در آیه «فکماکرهتموه فاکرهوا الغیبة» کلمه «کما» مذکور در لفظ نیست، ولی در معنا باید تقدیر گرفته شود، همان طوری که در جمله «ما تأتینا فتحدّثنا» «فکیف» در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «ما تأتینا فکیف تحدّثنا». پایان کلام.

این توجیه اقتضا می‌کند که «کما» محذوف نباشد بلکه مفهوم آیه اقتضا می‌کند که در نظر گرفته شود، نه به دلیل اعرابش.

یک تنبیه

گفته شده است که برای معنای استیناف هم می‌آید؛ نظیر قول شاعر

(جمیل بن عبدالله):

ألم تسـأل الربـع القـواء فـينطق　　　وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق

آیا نمی‌پرسی منزلی را که مخروبه و خالی از سکنه است پس (آن منزل) به نطق آید؟ و آیا
امروز خبر می‌دهد تو را (محبوبه) بیابان مهلک و بی‌آب و علف؟

شاهد در «فینطق» است که «فاء» استیناف آمده است و تقدیر: «فهو ینطق» می‌باشد، زیرا اگر «فاء» برای عطف باشد باید معطوف مجزوم شود، چون بر فعل مجزوم عطف است «ألم تسئل» و نیز «فاء» سببیت هم نیست، چون اگر فاء سببیت باشد فعل مضارع بعد از آن هم باید منصوب به **ان** مقدره باشد، چون اغلب موارد «فاء» سببیت قبل از **ان** مقدره می‌آید. لذا این مورد هم باید حمل بر اغلب شود و در آیه **﴿إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** به رفع «یکون» «فاء» استینافیه است، به همان بیان سابق، ای: «فهو یکون» و قول شاعر:

الشّعر صعب وطويل سلمه　　　إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلّت به إلى الحضيض قدمه　　　يـريد أن يـعربه فـيعجمه

انشای شعر سخت است و نردبانش بلند، هنگامی که می‌خواهد از نردبانش بالا رود آن که قواعد شعر نمی‌داند، به سوی پایین می‌لغزد و قدمش می‌سرد، او می‌خواهد شیوا بیاورد پس غیر زننگ می‌آورد.

شاهد در «فاء» «فیعجمه» است که برای استیناف آمده و جایز نیست که عطف بر «ان یعربه» شود، چون در این صورت معنای «ان یعربه» «یریدان یعجمه» می‌شود در حالی که این معنا اراده نشده است.

اما این ادله برای اثبات «فاء» استینافیه مردود است و در موارد ذکر شده «فاء» برای عطف است و اعتماد در عطف جمله بر جمله است، نه عطف فعل بر فعل، یعنی مراد از معطوف فعل، فاعل و تمام متعلقاتش هست، نه فعل به تنهایی تا جزمش یا نصبش

لازم باشد و اگر معطوف‌به جمله باشد، لازم نیست که فعل مجزوم باشد بلکه تمام جمله، محلاً مجزوم خواهد بود و در شعر اخیر، معطوف‌علیه «یرید» است، نه فعل «معربه»، بنابراین معنا، بر فرض عاطفه بودن، صحیح است و این که نحویون کلمه هو را در تقدیر گرفته‌اند، فقط برای این است که معطوف علیه تنها فعل نیست بلکه مجموع جمله است، نه به جهت این که جمله بعد از «فاء» مستأنفه است و علت دیگر این که جمله اسمیه عطف بر جمله فعلیه است.

في

حرف جر، له عشرة معان:

أحدها: الظرفية، وهي إما مكانية أو زمانية، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾[1] أو مجازية نحو ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[2] ومن المكانية «أدخلت الخاتم في أصبعي، والقلنسوة في رأسي» إلا أن فيهما قلباً.

الثاني: المصاحبة نحو ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِىٓ أُمَمٍ﴾[3] أي معهم، وقيل: التقدير ادخلوا في جملة أمم فحذف المضاف، ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾[4].

والثالث: التعليل نحو ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾[5]، ﴿لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ﴾[6] وفي الحديث «أن امرأة دخلت النّار في هرّة حبستها».

---

١. الروم (٣٠) الآية ١ ـ ٤.
٢. البقرة (٢) الآية ١٧٩.
٣. الأعراف (٧) الآية ٣٨.
٤. القصص (٢٨) الآية ٧٩.
٥. يوسف (١٢) الآية ٣٢.
٦. النور (٢٤) الآية ١٤.

الرابع: الاستعلاء نحو ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[1]. وقال:

هم صلبوا العبديّ في جذع نخلة (فلا عطست شيبان إلّا بأجدعا)

وقال آخر:

بطل كأنّ ثيابه في سرحة (يحذى نعال السبت ليس بتوأم)

والخامس: مرادفة الباء كقوله:

ويركب يوم الرّوع منّا فوارس بصيرون في طعن الأباهر والكلى

وليس منه قوله تعالى ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾[2] خلافاً لزاعمه، بل هي للتعليل، أي يكثركم بسبب هذا الجعل، والأظهر قول الزمخشري إنها للظرفية المجازية، قال: جعل هذا التدبير كالمنبع و المعدن للبث والتكثير مثل ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3].

السادس: مرادفة إلى نحو ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾[4].

السابع: مرادفة من كقوله:

ألا عم صباحاً أيّها الطّلل البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي

وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

وقال ابن جني: التقدير في عقب ثلاثة أحوال، ولا دليل على هذا المضاف وهذا نظير إجازته «جلست زيداً» بتقدير «جلوس زيد» مع احتماله لأن يكون أصله إلى زيد، وقيل: الأحوال جمع حال لا حول، أي في ثلاث حالات: نزول المطر، وتعاقب الرياح، ومرور الدهور، وقيل: يريد أن أحدث عهده خمس سنين ونصف؛ ففي بمعنى مع.

---

١. طه (٢٠) الآية ٧١.

٢. الشورى (٤٢) الآية ١١.

٣. البقرة (٢) الآية ١٧٩.

٤. إبراهيم (١٤) الآية ٩.

الثامن: المقايسة ـ وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق ـ نحو ﴿فَمَا مَتَاعُ ٱلحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[1].

التاسع: التعويض، وهي الزائدة عوضاً من أخرى محذوفة كقولك «ضربت فيمن رغبت» أصله: ضربت من رغبت فيه، أجازه ابن مالك وحده بالقياس على نحو قوله:

ولا يؤتيك فيما ناب من حدث إلّا أفو ثقة فانظر بمن تثق

على حمله على ظاهره، وفيه نظر.

العاشر: التوكيد وهي الزائدة لغير التعويض، أجازه الفارسي في الضرورة وأنشد:

أنا أبو سعد إذا الليل دجا يخال في سواده يرندجا

وأجازه بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا فِيهَا﴾[2].

فی

حرف جر است و برای آن ده معنا ذکر شده است:

۱. ظرفیت. این معنا مختص **فی** می‌باشد که اغلب معانی دیگر به همین برمی‌گردد. معنای ظرفیت بر دو قسم است: ظرف مکان و ظرف زمان. هر یک از این دو یا حقیقی‌اند یا مجازی. در آیه: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ **فی** در اول ظرف مکان حقیقی و در دوم ظرف زمان حقیقی است.

مثال برای مجازی بودن **فی** در ظرف مکان: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾ در این آیه، قصاص مجازاً به منزله مکان تصور شده است. از موارد ظرف مکان این جمله است: «أدخلت الخاتم في أصبعي، والقلنسوة في رأسي»، اما در این دو

---

۱. التوبة (۹) الآية ۳۸.

۲. هود (۱۱) الآية ٤١

جمله، «قلب» استعمال شده است و اصل این است: «ادخلت الاصبع فی الخاتم وادخلت الرأس فی القلنسوة»؛ انگشت و سر را داخل انگشتر و کلاه کردم.

۲. مصاحبت؛ همان معنایی که از «باء» استفاده می‌شود؛ مثل آیهٔ: ﴿ٱدْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾ أي: «معهم». بعضی گفته‌اند: تقدیر «ادخلوا فی جملة امم» است، پس جملة که به منزله مکان و مضاف بوده، حذف شده است. بنابراین فی در معنای ظرفیت استعمال شده است. مثال دیگر: «فخرج علی قومه في زينته» ای: «مع زينته.»

۳. تعلیل، همان معنایی که «لام» افاده می‌دهد؛ مثل آیه: ﴿فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ ای: «لأجله» و «أن المرأة دخلت النّار في هرّة حبستها»؛ زنی به علت حبس کردن گربه داخل آتش شد.

در این جا هم فی به معنای «لام» است ای: «لاجل هرّة» که او را حبس کرده بود.

۴. استعلاء، مرادف با علی، مثل: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ ای: «علی جزوع النخل» و قول سوید بن ابی کاهل:

هم صلبوا العبديّ في جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلا بأجدعا

ایشان مرد منسوب به قبیله عبد قیس را به شاخه نخله‌ای بسته‌اند.

در شعر دیگر (عنترة بن شدّاد):

بطل كأنّ ثيابه في سرحة   يحذىٰ نعال السبت ليس بتوءم

«فی سرحة» ای: «علی سرحة» و «سرحه» بر وزن طلحه به معنای درخت بزرگ است.

۵. مرادف «باء» جاره؛ مثل قول شاعر (زید الخیر):

ويركب يوم الرّوع منّا فوارس   بصيرون في طعن الأباهر والكلى

وسوار می‌شوند روز جنگ شجاعانی که بصیرت دارند به نیزه زدن بر پشت رگ‌های گردن و کلیه‌ها.

در این شعر «فی طعن» به معنای بطن آمده است و در آیه: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ بعضی قُرّاء گمان کرده‌اند که **فی** به معنای «باء» است که معنای استعانت را می‌رساند، اما این «باء» برای تعلیل است، ای: «یکثرکم بهذا» به سبب این جعل ازدواج در میان شما. اظهر قول زمخشری است که گفته: **فی** در آیه برای ظرفیت است، یعنی قرار دادن این تدبیر که ازدواج باشد در میان انسان به منزله منبع و معدن برای بثّ و تکثیر انسان‌ها؛ نظیر آیه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾ که **فی** برای ظرفیت مجازیه است.

۶. معنی انتهاء مرادف الی نحو قوله تعالی ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْواهِهِمْ﴾ ای الی افواههم.

۷. معنای ابتدا، مرادف با **من**، مانند قول امرء القیس:

ألا عـم صـباحاً ایّـها الطّـلل البـالي وهل یعمن من کان في العصر الخالی

وهل یـعمن مـن کـان أحـدث عـهده ثـلاثین شـهراً فـي ثـلاثة أحـوال

آیا متنعم نمی‌باشی ای آثار خانه کهنه و آیا متنعم بوده است کسی که در گذشته در این قصرها بوده است و آیا متنعم می‌شود کسی که تازه عهد باشد در سی ماه از ابتدای سه سال (مراد از آن خود شاعر) است.

«عم» در اصل انعم بوده، فعل امر همزه و نون برای تخفیف حذف شده است و هم‌چنین «یعمن» در اصل «یأنعم» مضارع باب افعال همزه و نون به جهت تخفیف افتاده. «والطلل» جمع «طلّ» آثار خرابی. و«البالی» به معنای مندرس است.

در این شعر کلمه **فی** در «فی ثلاثة احوال» به معنا ابتدائیت است. ابن جنّی **فی** را به معنای ظرف گرفته است و تقدیر: «فی عقب ثلاثة احوال» بنابر این توجیه، مضاف حذف شده است و چون دلیلی بر این محذوف وجود ندارد، لذا قول او مردود است؛ نظیر: «جلست زیداً» که گفته‌اند: تقدیر: «جلست جلوس زیداً» که زیداً جانشین مفعول مطلق قرار داده‌اند، در حالی که احتمال دیگر هم در آن وجود دارد که «جلست

الی زید» باشد، بعد از حذف جار، منصوب به نزع خافض باشد و با وجود این احتمالات تعیّن یک احتمال ترجیح بلا مرجّح است.

بعضی گفته‌اند: در شعر امرء القیس «الاحوال» (تمیز برای ثلاثه) جمع حال است، نه جمع حول که به معنای سال است و مراد از این سه، حال نزول باران، تعاقب بادها و مرور دهور است. عده‌ای گفته‌اند: تازه‌ترین خاطرات شاعر، پنج سال بوده است. بنابر این توجیه **فی** در معنای ظرفیت استعمال شده است، چون حالات مجازاً به منزله ظرف است.

۸. مقایسه بین دو چیز که یکی فاضل باشد و دیگری مفضول. در این هنگام **فی** داخل می‌شود بین فاضل لاحق و مفضول سابق، مثل: ﴿فَمَا مَتَاعُ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا فِي ٱلآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾ کلمه **فی** برای مقایسه متاع دنیا و آخرت آمده است.

۹. تعویض. در این صورت **فی** زاید و عوض محذوف آورده می‌شود؛ مثل «ضربت فیمن رغبت» در اصل «ضربت من رغبت فیه» بوده است. ابن مالک اجازه داده است که «باء» هم به این کیفیت استعمال شود، مانند: «فانظر بمن تثق» در اصل «فانظر من تثق به» بوده است و **به** حذف شده و عوض آن باء زاید بر **من** داخل گردیده است، اما در جمله مذکور دو احتمال است: ۱. آن چه گفته شد. ۲. «فانظر» جمله مستقلی باشد و جمله «بمن تثق» جمله استفهامیه، یعنی نظر کن به چه کسی اطمینان داری. در این موقع نمی‌شود آن جمله را بر معنای نهم **فی** قیاس کرد.

۱۰. تؤکید، جایی می‌آید که بدون تعویض زاید واقع شود.

اخفش این قسم را در ضرورت شعر جایز می‌داند مثل قول شاعر (سوید بن کاهل):

أنا أبو سعيد إذا الليل دجا   يخال في سواده يرندجا

منم ابوسعید در وقتی که شب تاریک می‌شود که خیال می‌شود سیاهی آن مثل سیاهی پوست است.

در این شعر **فی** زاید است که تأکید می‌کند سیاهی شب را و بعضی در آیه ﴿ٱرْكَبُوا فِيهَا﴾ جایز می‌دانند که **فی** زاید باشد.

حرف القاف

قد

على وجهين: حرفية وسيأتي، واسمية، وهي على وجهين:

اسم فعل وسيأتي، واسم مرادف لحسب، وهذه تستعمل على وجهين: مبنية وهو الغالب لشبهها بقد الحرفية في لفظها ولكثير من الحروف في وضعها، ويقال في هذا «قد زيد درهم» بالسكون، و «قدني» بالنون ، حرصاً على بقاء السكون لأنه الأصل فيما يبنون، ومعربة وهو قليل، يقال: قد زيد درهم، بالرفع، كما يقال: حسبه درهم، بالرفع، و «قدي درهم» بغير نون كما يقال: حسبي.

والمستعملة اسم فعل مرادفة ليكفي، يقال: قد زيداً درهم، وقدني درهم، كما يقال: يكفي زيداً درهم، ويكفيني درهم.

وقوله:

قدني من نصر الخبيبين قدي ... ليس الإمام بالشحيح الملحد

تحتمل قد الأولى أن تكون مرادفة لحسب على لغة البناء، وأن تكون اسم فعل، وأما الثانية فتحتمل الأول وهو واضح، أن النون حذفت للضرورة، كقوله:

عددت قومي كعديد الطيش ... إذ ذهب القوم الكرام ليسي

ويحتمل أنها اسم فعل لم يذكر مفعوله؛ فالياء للاطلاق، والكسرة للساكنين.

وأما الحرفية فتختصّ بالفعل المتصرف الخبري المثبت المجرد من جازم وناصب وحرف تنفيس، وهي معه كالجزء؛ فلا تفصل منه بشيء، اللهم إلا بالقسم كقوله:

أخالد قد والله أوطأت عشوةً ... وما قائل المعروف فينا يعنّف

وقول آخر:

فقد والله بيّن لي عنائي ... بوشك فراقهم صرد يصيح

وسمع «قد لعمري بتّ ساهراً» و «قد والله أحسنت».

وقد يحذف الفعل بعدها لدليل كقول النابغة:

أفد الترحّل، غير أنّ ركابنا ... لمّا تزل برحالنا، وكأن قد

أي وكأن قد زالت.

ولها خمسة معان:

أحدها: التوقع، وذلك مع المضارع واضح كقولك «قد يقدم الغائب اليوم» إذا كنت تتوقّع قدومه.

وأما مع الماضي فأثبته الأكثرون، قال الخليل: يقال «قد فعل» لقوم ينتظرون الخبر، ومنه قول المؤذّن: قد قامت الصلاة، لان الجماعة منتظرون لذلك. وقال بعضهم: تقول «قد ركب الأمير» لمن ينتظر ركوبه، وفي التنزيل ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَادِلُكَ﴾[1] لأنها كانت تتوقع إجابة الله سبحانه وتعالى لدعائها.

وأنكر بعضهم كونها للتوقع مع الماضي، وقال: التوقّع انتظار الوقوع، والماضي قد وقع.

وقد تبين بما ذكرنا أن مراد المثبتين لذلك أنها تدل على أن الفعل الماضي كان

---

١. المجادلة (٥٨) الآية ١.

قبل الإخبار به متوقّعاً، لا أنه الآن متوقع، والذي يظهر لي قول ثالث، وهو أنها لا تفيد التوقع أصلاً، أما في المضارع فلأن قولك «يقدم الغائب» يفيد التوقع بدون قد، إذ الظاهر من حال المخبر عن مستقبل أنه متوقّع له، وأما في الماضي فلأنه لو صح إثبات التوقع لها بمعنى أنها تدخل على ما هو متوقع لصحّ أن يقال في «لا رجل» بالفتح إنّ «لا» للاستفهام لأنها لا تدخل إلا جواباً لمن قال: هل من رجل، ونحوه، فالذي بعد «لا» مستفهم عنه من جهة شخص آخر، كما أن الماضي بعد «قد» متوقع كذلك، وعبارة ابن مالك في ذلك حسنة، فإنه قال: إنها تدخل على ماض متوقع، ولم يقل إنها تفيد التوقع، ولم يتعرض للتوقع في الداخلة على المضارع البتة، وهذا هو الحق .

الثاني: تقريب الماضي من الحال، تقول «قام زيد» فيحتمل الماضي القريب والماضي البعيد، فإن قلت «قد قام» اختصّ بالقريب، وابتنىٰ على إفادتها ذلك أحكام:

أحدها: أنها لا تدخل على «ليس» و «عسى» و «نعم» و «بئس» لأنّهنّ للحال، فلا معنى لذكر ما يقرب ما هو حاصل، ولذلك علة أخرى، وهي أن صيغهنّ لا يفدن الزمان، ولا يتصرفن، فأشبهن الاسم، وأما قول عديّ:

لو لا الحياء وأنّ رأسي قد عسا   فيه المشيب لزرت أمّ القاسم

فعسى هنا بمعنى اشتدّ، وليست عسى الجامدة.

الثاني: وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضي الواقع حالاً إما ظاهرة نحو ﴿وَما لَنا أَلّا نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَقَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا وَأَبْنائِنا﴾[1] أو مقدرة نحو ﴿هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا﴾[2] ونحو ﴿أَوْ جاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾[3] وخالفهم

---

١. البقرة (٢) الآية ٢٤٦.

٢. يوسف (١٢) الآية ٦٥.

٣. النساء (٤) الآية ٩٠.

الكوفيون والأخفش فقالوا: لا تحتاج لذلك، لكثرة وقوعها حالاً بدون قد، والأصل عدم التقدير، لا سيما فيما كثر استعماله.

الثالث: ذكره ابن عصفور، وهو أن القسم إذا أجيب بماض متصرف مثبت فإن كان قريباً من الحال جيء باللام وقد جميعاً نحو ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾[1] وإن كان بعيداً جيء باللام وحدها كقوله:

حلفت لها بالله حلفة فاجر   لناموا فما إن من حديث ولا صال

انتهى. والظاهر في الآية والبيت عكس ما قال، إذ المراد في الآية لقد فضلك الله علينا بالصبر وسيرة المحسنين، وذلك محكوم له به في الأزل، وهو متصف به مذ عقل، والمراد في البيت أنهم ناموا قبل مجيئه.

ومقتضى كلام الزمخشري أنها في نحو «والله لقد كان كذا» للتوقع لا للتقريب، فإنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾[2] في سورة الأعراف: فإن قلت: فما بالهم لايكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد، وقلّ عنهم نحو قوله:

حلفت لها بالله حلفة فاجر   لناموا فما إن من حديث ولا صال

قلت: لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيداً للجملة المقسم عليها التي هي جوابها، فكانت مظنّةً لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمة القسم، انتهى.

ومقتضى كلام ابن مالك أنها مع الماضي إنما تفيد التقريب كما ذكره ابن عصفور وأن من شروط دخولها كون الفعل متوقعاً كما قدمنا، فإنه قال في تسهيله: «وتدخل على فعل ماض متوقّع لا يشبه الحرف لقربه من الحال»، انتهى.

الرابع: دخول لام الابتداء في نحو «إنّ زيداً لقد قام» وذلك لأن الأصل دخولها

---

١. يوسف (١٢) الآية ٩١.

٢. الأعراف (٧) الآية ٥٩.

على الاسم نحو «إنّ زيداً لقائم» وإنما دخلت على المضارع لشبهه بالاسم نحو ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾[1] فإذا قرب الماضي من الحال أشبه المضارع الذي هو شبيه بالاسم، فجاز دخولها عليه.

المعنى الثالث: التقليل، وهو ضربان: تقليل وقوع الفعل نحو «قد يصدق الكذوب» و «قد يجود البخيل» وتقليل متعلقه نحو قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾[2] أي ما هم عليه هو أقلّ معلوماته سبحانه، وزعم بعضهم أنها في هذه الأمثلة ونحوها للتحقيق، وأن التقليل في المثالين الاولين لم يستفد من قد، بل من قولك: «البخيل يجود» و «الكذوب يصدق» فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منهما قليل كان فاسداً، إذ آخر الكلام يناقض أوله.

الرابع: التكثير، قاله سيبويه في قول الهذلي:

قد أترك القرن مصفرّاً أنامله ... كأن أثوابه مجّت بفرصاد

وقال الزمخشري في ﴿قَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾[3]: أي ربما نرى، ومعناه تكثير الرؤية، ثم استشهد بالبيت، واستشهد جماعة على ذلك ببيت العروض :

قد أشهد الغارة الشّعواء تحملني ... جرداء معروقة اللحيين سرحوب

الخامس: التحقيق، نحو ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها﴾[4] وقد مضى أن بعضهم حمل عليه قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾[5] قال الزمخشري: دخلت قد لتوكيد العلم، ويرجع ذلك إلى توكيد الوعيد، وقال غيره في ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا﴾[6] «قد» في الجملة

---

١. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٢. النور (٢٤) الآية ٦٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١٤٤.

٤. الشمس (٩١) الآية ٩.

٥. النور (٢٤) الآية ٦٤.

٦. البقرة (٢) الآية ٦٥.

الفعلية المجاب بها القسم مثل «إنّ» في الجملة الاسمية المجاب بها في إفادة التوكيد، وقد مضى نقل القول بالتقليل في الأولى والتقريب والتوقع في مثل الثانية، ولكنّ القول بالتحقيق فيهما أظهر.

والسادس: النفي، حكى ابن سيدة:

قد كنت في خير فتعرفه ....

بنصب تعرف، وهذا غريب، وإليه أشار في «التسهيل» بقوله: وربما نفى بقد فنصب الجواب بعدها، انتهى.

ومحمله عندي على خلاف ما ذكر، وهو أن يكون كقولك للكذوب: «هو رجل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلى المعنى، وإن كانا إنما حكما بالنفي لثبوت النصب فغير مستقيم، لمجيء قوله:

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فأستريحا

وقراءة بعضهم ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[1].

مسألة

قيل: يجوز النصب على الاشتغال في نحو «خرجت فإذا زيد يضربه عمرو» مطلقاً، وقيل: يمتنع مطلقاً، وهو الظاهر، لأن إذا الفجائية لا يليها إلا الجمل الاسمية، وقال أبو الحسن وتبعه ابن عصفور: يجوز في نحو «فإذا زيد قد ضربه عمرو» ويمتنع بدون قد. ووجهه عندي أن التزام الاسميه مع إذا هذه إنما كان للفرق بينها وبين الشرطية المختصة بالفعلية، فإذا اقترنت بقد حصل الفرق بذلك، إذ لا تقترن الشرطية بها.

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ١٨.

قد بر دو نوع می‌آید:

۱. حرف که تفصیلش می‌آید.

۲. اسم، که خود نیز بَر دو قسم است: اسم فعل، مثل: سایر اسما و افعال (تفصیلش می‌آید) و قسم دیگر اسم مرادف با **حسب**. در این صورت بر دو وجه استعمال می‌شود: مبنی (اغلب استعمالش همین است)، چون شباهت به **قد** حرفیه دارد و به سایر حروف شباهت وضعی دارد. در مثالی گفته می‌شود: «قد زید درهم» به سکون **قد** به معنای **حسب** و زید مضاف الیه است، یعنی کافی است زید را درهم و اگر مضاف الیه او «یاء» متکلم باشد نون وقایه در آخرش زیاد می‌شود: «قدنی درهم» همان طوری که اگر به جای **قد**، **حسب** آورده شود، گفته می‌شود: «حسب زید درهم» به رفع **حسب** بنابر ابتدا و جر زید بناء بر مضاف الیه، اما قد در این حالت ساکن است، چون مبنی است.

وجه دوم در استعمال **قد** این که معرب استعمال شود و این نوع استعمال قلیل است: «قد زید درهم» به رفع قد، چون مبتدا است چنان چه در حسب گفته می‌شود و اگر در آخرش یاء متکلم باشد نون وقایه آورده نمی‌شود: «قدی مثل حسبی درهم.»

اما وقتی **قد** اسم فعل است با یکفی مرادف خواهد بود؛ مثل: «قد زیداً درهم» **قد** اسم فعل، درهم فاعل و زید معفول است واگر مفعولش یاء متکلم باشد در آخرش نون وقایه می‌آورند: «قدنی درهم» بنابراین نون وقایه در دو مورد آورده می‌شود:

الف) قد مبنی استعمال شود.

ب) اسم فعل باشد؛ مثل «یکفینی درهم» و قول شاعر:

قدني من نصر الخبيبين قدی   ليس الإمام بالشحيح الملحد

بس مرا یاری کردند دو خبیب: عبدالله، و مصعب بن الزبیر و امام بخیل و ملحد نمی‌باشد.

«خُبیب» به ضمّ خاء بر وزن سُهیل و الشحیح بر وزن شریف.

درباره **قد** اول دو احتمال است:

۱. اسم بوده و مبنی استعمال شده باشد.

۲. اسم فعل باشد به معنای «یکفی»، چون در آخرش نون وقایه است.

هر دو احتمال داده می‌شود و در **قد** دوم ممکن است به معنای **حسب** باشد و معرب استعمال شده باشد و ممکن است اسم فعل باشد و مبنی، بنابر این که نون وقایه برای ضرورت شعری حذف شده باشد؛ مثل قول شاعر:

عددت قومي كعديد الطيش   إذ ذهب القوم الكرام ليسي

در این شعر «لیس» بدون نون وقایه متصل به یاء متکلم شده برای ضرورت. احتمال سوم در **قد** دوم این که اسم فعل باشد و مفعولش محذوف و «یاء» آخر یاء اطلاق باشد، نه «یاء» متکلم و کسره آخرش به جهت التقای ساکنین دال و یاء است.

اما نوع دوم (قد حرفیه) حرفی است که مختص به فعل منصرف می‌باشد و بر افعال جامد داخل نمی‌شود و نیز بر افعال انشایی که در معنای انشا استعمال می‌شوند هم داخل نمی‌شود و باید فعل مثبت باشد. پس بر فعل منفی هم داخل نمی‌شود و از حروف تنفیس (سین و سوف) و حروف ناصب هم باید خالی باشد و هرگاه بر فعل داخل شد، مثل جزء آن فعل خواهد بود و چیزی بین **قد** و فعل فاصله نمی‌شود، مگر قسم؛ مثل:

أخالد قد والله أوطأت عشوةً   وما قائل المعروف فينا يعنّف

ای خالد! به تحقیق (به خدا قسم) که گام زده‌ام در حال نابینایی.

در این شعر قسم بین **قد** و فعل «اوطأت» فاصله شده است. شاعر دیگر گفته:

فقد والله بيّن لي عنائي   بوشك فراقهم صرد يصيح

به تحقیق، قسم به خدا بیان کرد... .

این جا هم «والله» فاصله شده است. در غیر شعر هم فاصله قسم بین **قد** و فعل شنیده شده؛ مانند: «قد لعمری بتّ ساهراً» عبارت: «بتّ» متکلم وحده بات یعنی شب

را به صبح آوردم، ساهر به معنای بیدارخوابی است.

در این جمله قسم بین **قد** و فعل «بتّ» فاصله شده است و هم‌چنین در مثال «لقد والله أحسنت». وقتی قرینه موجود باشد، فعل بعد از **قد** حذف می‌گردد، مثل قول نابغه:

أفد الترحّل، غير أنّ ركابنا   لمّا تزُل برحالنا، وكأن قدِ

نزدیک شد کوچ کردن بر شتران جز این که شتران سواری ما، هنوز از جایگاه نازل نشده‌اند و به تحقیق که از جابرخاسته‌اند.

«أفد» فعل ماضی به معنای قرب، «ترحل» به معنای کوچ کردن، «رکاب» به معنای شترسواران است.

در آخر این بیت **قد** ذکر شده و فعل آن (فعذابت) محذوف است.

برای **قد** پنج معنا ذکر شده است:

۱. توقع و انتظار آینده. این معنای در فعل مضارع روشن است؛ مثل: «قد يقدم الغائب اليوم»؛ انتظار می‌رود شخص غایب امروز وارد شود، اما اگر با فعل ماضی باشد اکثر نحویون این معنا را ثابت می‌دانند، منتها در مضارع توقع از متکلم است، یعنی شخص گوینده انتظار دارد، اما اگر در ماضی داخل شود انتظار از مخاطب است برای وقوع فعل. لذا خلیل گفته: «قد فعل» برای قومی گفته می‌شود که انتظار خبر فعل را دارند، یعنی آن چه شما مخاطبان انتظار داشتید واقع شد. در اقامه نماز هم گفته می‌شود: «قد قامت الصلاة» برای مخاطبان که انتظار اقامه نماز را دارند. برخی گفته‌اند: «قد ركب الأمير» که گفته می‌شود برای کسی است که انتظار رکوب امیر را دارد و در آیه ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ **سمع** در این جا به معنای اجابت است، ای: «استجاب الله قول...» که برای آنهایی که انتظار داشتند استجابت خدا را و لذا با فعل ماضی آمده است.

بعضی معنای توقع را در **قد** با فعل ماضی منکر شده‌اند، زیرا توقع انتظار وقوع فعل است و فعل ماضی چیزی است که گذشته است، اما در جواب گفته می‌شود: مراد کسانی که معنای توقع را در ماضی قائلند این است که دخول **قد** دلالت دارد که مخاطبان از گذشته، انتظار آن فعل را داشته‌اند، پس به کلمه «قد ركب الأمير» اِخبار به وقوع است و هم‌چنین «قد قامت الصلاة» ولی مصنف قول سومی را در این بحث دارد و آن این که به طور کلی **قد** دلالت بر توقع و انتظار ندارد، اما در فعل مضارع به جهت این که در مثال «قد يقدم الغائب اليوم» بدون **قد** هم دلالت بر توقع و انتظار دارد، زیرا متکلم که اِخبار از آینده می‌دهد ظاهر حالش این است که متوقع آن حالت است؛» اگر چه بدون قد باشد، اما دخول **قد** بر فعل ماضی و معنای توقع بر کیفیت مخصوص حاصل گردد به سبب این است که آن فعل بعد از حصول توقع در مخاطب حاصل گردیده است و در این هنگام اگر گفته می‌شود: **قد** برای توقع و انتظار است باید به **لا** نفی جنس هم گفته شود **لا** استفهامیه، زیرا همیشه در جواب استفهام کننده واقع می‌شود و جمله بعدش مستفهم‌عنه از ناحیه شخص مخاطب است؛ گرچه تقدیراً. چنان‌که فعل ماضی بعد از **قد** دائم متوقع‌فیه است، پس همان طوری که در **لا** گفته نمی‌شود که استفهامیه است، در **قد** هم نباید گفته شود که متوقع‌فیه است.

ابن مالک در این بحث، کلام خوبی را آورده و گفته: **قد** داخل می‌شود بر فعل ماضی متوقع و نگفته است **قد** افاده توقع می‌دهد. اما در باره **قد** داخل بر فعل مضارع چیزی نگفته است و چون معنای توقع از نفس فعل مضارع استفاده می‌شود پس تعبیر ابن مالک در آن جا هم صحیح است.

۲. تقریب ماضی به حال، مثل: «قد قام زيد» که دلالت می‌کند بر این‌که وقوع قیام، در گذشته نزدیک بوده، به خلاف «قام زيد» که احتمال گذشته دور و نزدیک در او

موجود است. پس در این صورت احکام مخصوص برای «قد قام زید» ثابت است که به شرح زیر بیان می‌شود:

یکم . بر «لیس»، «عسی»، «نعم» و فعل جامد داخل نمی‌شود، چون این افعال معنای حال را افاده می‌دهند و تقریب در حال، تحصیل حاصل است و از جهت این که دلالت بر زمان نمی‌کند و صرف نمی‌شوند و جامد هستند شباهت به اسم دارند و قد مخصوص افعال است، اما از قول عدی شاعر:

لو لا الحياء وأنّ رأسي قد عسا　　　　فيه المشيب لزرت أمّ القاسم

اگر نبود حیا و این که سرم نزدیک است در او موی سفید....

که **قد** بر «عسی» داخل شده است. جواب داده می‌شود که **عسی** فعل متصرف از «عسی یعسو عسوه» است به معنای «اشتدّ».

دوم . اگر فعل ماضی جمله حالیه باشد واجب است **قد** بر آن داخل شود در نزد بصریون، چه آن که لفظاً ذکر شده باشد؛ مثل: **﴿وَما لَنا أَلّا نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَقَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا وَأَبْنائِنا﴾** جمله «وقد اخرجنا» حالیه است و فعل ماضی با **قد** آمده است تا زمان گذشته را نزدیک کند، یا این که **قد** مقدر باشد، مانند: **﴿هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا﴾** جمله «ردت» حالیه بوده و **قد** در تقدیر است: «قد ردت الینا» و آیه: **﴿أَوْ جاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾**، ای: «قد حصرت» ولی کوفیون دخول **قد** را واجب ندانسته و جمله را محتاج به **قد** نمی‌دانند و فعل ماضی بدون **قد** در موارد زیادی حال واقع شده و اصل، عدم تقدیر است.

سوم . ابن عصفور گفته است: اگر جواب قسم فعل ماضی متصرف و مثبت بوده و به زمان حال نزدیک باشد، باید **قد** و «لام» بر آن داخل شود؛ مثل آیه: **﴿تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنا﴾** در این آیه جواب قسم فعل ماضی بوده و با قد آمده است تا آن را به زمان حال نزدیک نماید، اما اگر فعل ماضی از زمان حال دور باشد فقط با «لام» آورده

می‌شود مثل:

حـلفت لهـا بـالله حـلفة فـاجر لناموا، فما إن من حديث ولا صال

و قسم خوردم برای محبوبه قسم دروغ را هر آینه مدت مدیدی است که خوابیده‌اند رقیبان پس از حدیث کننده که در اطراف آتش انس گرفته بود کسی موجود نیست.

در این شعر جمله «لناموا» فعل مـاضی بـرای قسـم است و بـه دلیـل ایـن کـه بـه زمان حال دور است با «لام» آورده شده است، امـا ظـاهر آیـه و بـیت، خـلاف قـول ابن عصفور می‌باشد، زیرا آیه اول در شأن حضرت یوسف است، وقتی کـه بـرادران او را شـناختند، گـفتند: «لقـد آثـرك الله عـلینا» ای: فـضّلك الله عـلینا بـالصبر وسیرة المحسنین، و این وصـف در حـضرت یـوسف از اول تـا زمـان تکـلم بـوده است، اما بنابر احتمال دیگـر ایـثار حـضرت یـوسفﷺ بـه سـبب حکـم‌فرمایی، او بوده و قهراً زمان فعل ماضی (آثرك الله) تـا زمـان تکـلم دور بـوده است و اسـتدلال ابن عصفور صحیح است. اما شعر امرء القیس که جواب قسم (لنـاموا) فـعل مـاضی مقرون به «لام» آمده است منظور از «لناموا» زمـان گـذشتهٔ انـدکی است. پس نـیازی به «لام» نیست و استدلال ابن عصفور غیر صحیح است و لازمهٔ کلام زمخشری این است که **قد** در جمله «والله لقد کان کذا» برای افاده معنای توقع و انتظار است، نه معنای تقریب.

این مطلب در تفسیر آیه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً إِلىٰ قَوْمِهِ فَقالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ ...﴾ در ضمن سؤال و جواب افاده داده است. سؤال این است که چرا هر وقت برای فعل ماضی «لام» ابتدا می‌آورند همراه با **قد** می‌باشد و بدون آن کم استعمال می‌شود مثل «حلفت لها بالله»؟ (جواب قسم بدون **قد** آمـده) در جـواب گـفته است: علت این است که سیاق جمله قسم تأکید است برای جمله مقسم‌علیه (جواب قسم). پس جمله جواب که با «لام» و **قد** آورده می‌شود برای توقع است که در جمله جواب

از **قد** به دست می‌آید و انتظار مخاطب هم بعد از شنیدن قسم همین است. پایان کلام زمخشری.

اما مقتضای کلام ابن مالک این است که **قد** با فعل ماضی افاده تقریب را می‌دهد، همان‌طور که ابن عصفور گفته است و این که شرط فعل ماضی برای دخول **قد** این است که آن فعل باید «متوقع فیه» باشد، همان‌طور که گفته شد. و در کتاب تسهیل گفته است: **قد** بر ماضی «متوقع فیه» داخل می‌شود که شباهت به حرف نداشته باشد و منظورش از عدم شباهت به حرف، احتراز از فعل جامد است، چون فعل جامد شباهت دارد. پایان کلام ابن عصفور.

چهارم. دخول «لام» ابتدا بر قد؛ مثل: «انّ زید لقد قام» به جهت این که «لام» ابتدا در اصل بر اسم داخل می‌شود و دخولش بر فعل مضارع به سبب شباهت به اسم می‌باشد؛ مانند: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ و هر زمانی که **قد** بر فعل ماضی داخل شود و زمان ماضی را نزدیک به زمان حال کند، فعل ماضی شبیه به فعل مضارع می‌شود. پس دخول «لام» ابتدا بر فعل ماضی مقرون به **قد**، جایز می‌شود.

۳. معنای تقلیل، و این بر دو قسم است:

الف) تقلیل وقوع آن فعل، یعنی فعلی که مدخول **قد** است کم اتفاق می‌افتد؛ مثل: «قد یصدق الکذوب» و «قد یجود البخیل»؛ شخص دروغ‌گو گاهی راست می‌گوید و شخص بخیل گاهی بخشش می‌کند.

ب) تقلیل متعلق فعل؛ مانند: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ در این آیه فعل دلالت بر قلت نمی‌کند، زیرا وقوع یعلم از فاعل زیاد است، اما تعلق فعل بر آن چه آنها بر آن هستند قلیل است. بعضی خیال کرده‌اند که **قد** در مثال‌های ذکر شده، برای تقلیل نیست بلکه برای تحقیق است و تقلیل از مبداء (البخیل و الکذوب) استفاده می‌شود، چون کسی که دارای این دو صفت باشد، جود یا صدق از او کم صادر می‌شود و اگر حمل بر قلت

شود، اصل کلام باطل خواهد بود، چون ذیل کلام (یصدق و یجود) منافی با صدر کلام (کذوب و بخیل) است. زیرا لازمه فعل مضارع، کثرت است و مقتضای صیغه «کذوب»، قلّت در صدق است.

۴. به معنای تکثیر است، یعنی **قد** دلالت می‌کند بر این که فعل مدخول **قد**، زیاد واقع می‌شود. این معنا را سیبویه در شعر هذلی گفته است:

قد أترك القرن مصفرّاً أنامله　　　كأن أثوابه مجّت بفرصاد

چه بسیار همتا را ترک می‌کنم در حالی که زرد شده انگشت آنها و گویا لباس آنها رنگ شده است از شاه توت.

«القرن» ـ به کسر قاف و سکون راء ـ به معنای همتا، «مصفراً» به معنای زرد شده، «انامل» ـ جمع انمله ـ به معنای بندهای انگشت و زردی بند انگشت کنایه از مرگ است، «مجت» مجهول ماضی «مجّ یمجّ» (مثل مد یمدّ)، «فرصاد» به معنای شاه توت است.

سیبویه گفته: در این شعر، **قد** برای تکثیر آمده است، ای: «قد اترك كثيراً». زمخشری هم در آیه: ﴿قَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ﴾ گفته است: **قد** به معنای رب است و مثل آن افاده تکثیر می‌کند و به شعر عروض عمران بن ابراهیم استشهاد کرده است:

قد أشهد الغارة الشّعواء تحملني　　　جرداء معروقة اللحيين سرحوب

«الغارة» اسم مصدر است به معنای یغما. «شعوا» صفت برای الغاره است به معنای متفرقه، «جرداء» ـ بر وزن حمراء ـ یعنی اسب نازک مو و کوتاه قد، «معرفه» اسم مفعول صفت برای «جرداء»، «لحیین» ـ به فتح لام تثنیه ـ لحیه محلی که موی از صورت می‌روید. زمخشری گفته است **قد** برای تکثیر است.

۵. معنای تحقیق، مثل آیه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها﴾ در این آیه **قد** افاده تحقیق و

تثبیت می‌کند و در معنای آیهٔ: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ گفته است بعضی قد را حمل بر معنای تحقیق کرده‌اند و زمخشری در همان آیه گفته است: برای تؤکید است و لابد منظورش تحقیق است و برگشت معنای تحقیق در آیه به وعید است، یعنی خدا به طور حتم اعمال و عقیده شما را می‌داند، پس باید خود را آماده عقوبت نمایید.

دیگران هم جز سیبویه در آیه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾ گفته‌اند: **قد** در «لقد علمتم» جواب قسم است، همان طوری که **ان** و «لام» هم تأکید را افاده می‌دهند در جواب قسم منتها این دو در جمله اسميّه می‌آیند و قد در جمله فعلیه گذشت در آیه ﴿قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ که گفته بود **قد** برای تقلیل است و در آیهٔ دوم: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ﴾ و تقریب و توقع را گفته بودند.

اما اظهر در هر دو آیه این که **قد** برای **تحقیق** می‌باشد.

۶. قد افاده نفی می‌کند.

شایان توجه است که در معانی **قد** در ابتدا گفته است: «ولها خمسة معان» پس از معنای ششم غفلت کرده است و این معنا را علی بن اسماعیل موسوی، مشهور به ابن سیده ذکر کرده است در جمله «قد كنت في خير فتعرفه» به نصب تعرفه بنابراین که **قد** به معنای **ما** نافیه باشد و فعل مضارع جواب نفی منصوب به **ان** مقدر است، ولی این معنا از متعارف مردم عرب دور است. ابن مالک هم گفته است: چه بسا با نفی به **قد** جواب نفی‌اش نصب داده شود، همان طوری که در مثال گفته شد و اما در نزد مصنف، **قد** به جای **ما** نافیه استعمال شده است، ولی نه به آن ترکیبی که ابن سیده گفته بود بلکه **قد** در معنای تحقیق می‌آید از باب استهزا و سخريّه نظير: «لكذوب هو صادق.»

در این جا کلمه «صادق» به جای «کاذب» استعمال شده است و در مثال «قد کنت

فی خیر فتعرفه» **قد** در معنای تحقیق استعمال شده است پس لفظاً اثبات است و معنای نفی و نصب فعل مضارع بنابر این که جواب معنای نفی است.

اگر دلیل ابن مالک و ابن سیده بر معنای نفی فقط منصوب بودن فعل مضارع باشد پس این ادّعا صحیح نیست، زیرا در قول شاعر:

سأترك منزلي لبنی تمیم   وألحق بالحجاز فأستریحا

فعل مضارع «**فأستریحا**» منصوب است بدون این که جواب نفی باشد و در آیه شریفهٔ ﴿**بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ**﴾ بعضی فعل مضارع ﴿**فَيَدْمَغُهُ**﴾ را به نصب قرائت کرده‌اند.

یک مسئله

در مثال «خرجت فإذا زید یضربه عمرو» در اعراب زید اختلاف است؛ قول مشهور، رفع است، چون مسئله از باب اشتغال است و اسم مشتغل‌عنه بعد از **اذا** فجائیه واقع شده است که باید جمله اسمیه باشد. پس زید مبتدای مرفوع است، ولی بعضی نصب زید را به اشتغال جایز و بعضی ممتنع می‌دانند. دلیل امتناع، این که بنابر نصب، جمله فعلیه بعد از **اذا** قرار می‌گیرد، چون اسم منصوب باید مفعول فعل مقدر باشد و جمله فعلیه بعد از **اذا** جایز نیست. ابوالحسن اخفش گفته است: اگر جمله فعلیه مقرون با **قد** در تقدیر گرفته شود جایز است. ابن‌عصفور نیز از او پیروی کرده است و دلیل بر جواز وقوع جمله اسمیه بعد از **اذا** فجائیه را به این دانسته است که فرق باشد بین آن و اذا شرطیه، چون بعد از اذا شرطیه فعل بدون **قد** می‌آید، پس اگر بعد از اذا فجائیه جمله فعلیه مقرون به قد باشد این فرق حاصل می‌شود. حال در جمله «خرجت من الباب فاذا زید قد ضربه عمرو» برای نصب زید قد ضرب در تقدیر گرفته می‌شود، چون جمله مذکور مفسر جمله محذوف است.

قط

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في أفصح اللغات، وتختص بالنفي، يقال «ما فعلته قطّ» والعامة يقولون: لا أفعله قطّ، وهو لحن ، واشتقاقه من قططته، أي قطعته، فمعنى ما فعلته قطّ ما فعلته فيما انقطع من عمري ، لأن الماضي منقطع عن الحال والاستقبال، وبنيت لتضمنها معنى مذ وإلى، إذ المعنى مذ أن خلقت أو مذ خلقت إلى الآن، وعلى حركة لئلا يلتقي ساكنان، وكانت الضمة تشبيهاً بالغايات، وقد تكسر على أصل التقاء الساكنين، وقد يتبع قافه طاءه في الضم ، وقد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

والثاني: أن تكون بمعنى حسب، وهذه مفتوحة القاف ساكنة الطاء، يقال «قطي، وقطك، وقط زيد درهم» كما يقال: حسبي وحسبك وحسب زيد درهم، إلا أنها مبنية لأنها موضوعة على حرفين، وحسب معربة.

والثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى يكفي، فيقال: قطني ـ بنون الوقاية ـ كما يقال: يكفيني.

وتجوز نون الوقاية على الوجه الثاني، حفظاً للبناء على السكون، كما يجوز في لدن ومن وعن بذلك.

قط

بر سه وجه آمده است:

اول: ظرف زمان بوده و بر استغراق زمان گذشته دلالت می‌کند. در این وجه به فتح «قاف» و تشدید «طاء» خوانده می‌شود و مبنی بر ضم است (قَطُّ). بنابر فصیح‌ترین

لغات آمده: «لا فعله قط» و مخصوص جمله منفی است. از آن جا که **قط** برای زمان گذشته است باید در جمله فعل ماضی باشد، ولی عامه مردم گاهی در فعل مضارع می‌آورند: «لا افعله قط» و این استعمال غلط است.

قط مشتق از قطط است. (مثل مدد) قططه به معنای قطعه است و «ما فعلته قط» یعنی «ما فعلته فیما انقطع من عمری»؛ مادام انقطاع عمر من انجام ندادم. قط مبنی بر ضم است، چون متضمن معنای دو حرف «مذ» و «إلی» می‌باشد و اصل بناء سکون است، ولی در **قط** به دلیل این‌که التقای ساکنین بین دو حرف آخر نشود مبنی بر ضم است و زمانی هم مبنی بر کسر استعمال می‌شود. چون در التقای ساکنین کسر است و گاهی قاف در حرکت تابع حرکت ضمّه می‌شود: «قُطّ» و در بعضی موارد «طاء» مخفف می‌شود: **قط**. پس در **قط** هشت لغت وجود دارد:

۱. (به فتح قاف و تشدید طاء) با ضمه آخر، ۲. با کسر آخر، ۳. با ضم قاف، ۴. ضم قاف و تشدید طاء (مبنی بر کسر)، ۵. تخفیف طاء و فتح طاء، ۶. با همان کیفیت با ضم آخر، ۷. تخفیف طاء و ضم قاف و سکون آخر، ۸. به همان کیفیت و ضم آخر و افصح لغات لغت اول است.

دوم: اسم به معنای حسب. براساس این وجه باید حرف اول مفتوح باشد و «طاء» ساکن مبنی بر سکون بدون تشدید و در این صورت اغلب به ضمیر و اسم ظاهر اضافه می‌شود: «قطّی درهم» و «قطك درهم». اضافه به اسم ظاهر، مثل: «قط زید درهم». **قط** در جملات مذکور مبتدا است که به اسم بعدش اضافه شده است و درهم خبرش می‌شود، همان طوری که «حسبی درهم» و «حسبك درهم» و «حسب زید درهم» به همین نحو توجیه می‌شود و فرق بین **قط** و **حسب** به این است که حسب معرب است و قط مبنی.

سوم: اسم فعل به معنای «یکفی»، یعنی استعمالش مثل استعمال یکفی است. پس

زمانی که متصل به «یاء» متکلم شود نون وقایه در آخرش می‌آید «قطنی» به سکون «طاء» و اگر بدون نون باشد (قطی) به کسر طاء است، چون التقای ساکنین بین «یاء» و «طاء» می‌شود. لذا باید «طاء» مکسور باشد و در **لدن**، **من** و **عن** که نون وقایه آورده می‌شود برای همین جهت است.

حرف الكاف

الكاف المفردة

جارة، وغيرها. والجارة حرف، واسم. والحرف له خمسة معان:

أحدها: التشبيه، نحو «زيد كالأسد».

والثاني: التعليل، أثبت ذلك قوم، ونفاه الأكثرون، وقيّد بعضهم جوازه بأن تكون الكاف مكفوفةً بما، كحكاية سيبويه «كما أنه لا يعلم فتجاوز الله عنه» والحق جوازه في المجردة من ما نحو ﴿وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ ٱلكافِرُونَ﴾[1] أي أعجب لعدم فلاحهم، وفي المقرونة بما الزائدة كما في المثال، وبما المصدرية نحو ﴿كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ﴾[2] ـ الآية ـ، قال الأخفش: أي لاجل إرسالى فيكم رسولاً منكم فاذكروني، وهو ظاهر في قوله تعالى ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَما هَدىٰكُمْ﴾[3] وأجاب بعضهم بأنه من وضع الخاص موضع العام، إذ الذكر والهداية يشتركان في أمر واحد وهو الإحسان، فهذا في الأصل بمنزلة ﴿وَأَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللّٰهُ إِلَيْكَ﴾[4] والكاف للتشبيه، ثم عدل عن ذلك للاعلام بخصوصية المطلوب،

---

١. القصص (٢٨) الآية ٨٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥١.

٣. البقرة (٢) الآية ١٩٨.

٤. القصص (٢٨) الآية ٧٧.

وما ذكرناه في الآيتين من أنّ ما مصدرية قاله جماعة، وهو الظاهر، وزعم الزمخشري وابن عطية وغيرهما أنها كافة، وفيه إخراج الكاف عما ثبت لها من عمل الجر لغير مقتض.

واختلف في نحو قوله:

وطــرفك إمّــا جــئتنا فــاحبسنّه   كما يحسبوا أنّ الهوى حيث تنظر

فقال الفارسي: الأصل كيما فحذف الياء، وقال ابن مالك: هذا تكلف، بل هي كاف التعليل وما الكافة، ونصب الفعل بها لشبهها بكي في المعنى، وزعم أبو محمد الأسود في كتابه المسمى بنزهة الأديب أن أبا على حرّف هذا البيت، وأن الصواب فيه:

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا   لكـــي يـــحسبوا، البـــيت ...

والثالث: الاستعلاء، ذكره الأخفش والكوفيون، وأن بعضهم قيل له: كيف أصبحت؟ فقال: كخير، أي على خير، وقيل: المعنى بخير، ولم يثبت مجيء الكاف بمعنى الباء، وقيل: هي للتشبيه على حذف مضاف، أي كصاحب خير.

وقيل في «كن كما أنت»: إن المعنى على ما أنت عليه، وللنحويين في هذا المثال أعاريب:

أحدها: هذا، وهو أن ما موصولة، وأنت مبتدأ حذف خبره.

والثاني: أنها موصولة، وأنت خبر حذف مبتدؤه، أي كالذي هو أنت، وقد قيل بذلك في قوله تعالى ﴿اَجْعَلْ لَنا إِلـٰهاً كَما لَهُمْ آلِـهَةٌ﴾[1] أي كالذي هو لهم آلهة.

والثالث: أن ما زائدة ملغاة، والكاف أيضاً جارة كما في قوله:

ونـــنصر مــولانا ونــعلم أنّــه   كما النّاس مجروم عليه وجارم

وأنت ضمير مرفوع أنيب عن المجرور، كما في قولهم: ما أنا كأنت، والمعنى كن

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٣٨.

فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما مضى.

والرابع: أن ما كافة، وأنت مبتدأ حذف خبره، أي عليه أو كائن، وقد قيل في ﴿كَمَا لَهُمْ آلِـهَةٌ﴾[1]: إن ما كافة، وزعم صاحب المستوفى أن الكاف لا تكف بـما، وردّ عـليه بقوله:

وأعــلم أنّـني وأبــا حــميد كما النّشوان والرّجل الحـليم

وقوله:

أخ مـاجد لم يـخزنى يـوم مشـهد كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه

وإنما يصحّ الاستدال بهما إذا لم يثبت أن ما المصدرية توصل بالجملة الاسمية.

الخامس: أن ما كافة أيضاً، وأنت فاعل، والأصل كما كنت، ثم حذفت كان فانفصل الضمير، وهذا بعيد، بل الظاهر أن ما على هذا التقدير مصدرية.

تنبيه

تقع «كما» بعد الجمل كثيراً صفة في المعنى، فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً، ويحتملهما قوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[2] فإن قدّرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول لـ«نعيده» أي نعيد أول خلق إعادةً مثل ما بدأناه، أو «لنطوي»، أي نفعل هذا الفعل العظيم كفعلنا هذا الفعل، وإن قدرته حالاً فذو الحال مفعول نعيده، أي نـعيده مماثلاً للّذى بدأنا، وتقع كلمة «كذلك» أيضاً كذلك.

فإن قلت: فكيف اجتمعت مع «مثل» في قوله تعالى ﴿وَقالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ أَوْ تَأْتِينا آيَةٌ كَذٰلِكَ قالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِم مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾[3] ومثل في المعنى

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٣٨.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ١٠٤

٣. البقرة (٢) الآية ١١٨.

نعت لمصدر «قال» المحذوف، كما أن «كذلك» نعت له، ولا يتعدى عامل واحد لمتعلقين بمعنى واحد، لا تقول: ضربت زيداً عمراً، ولا يكون مثل توكيداً لكذلك، لأنه أبين منه، كما لا يكون زيد من قولك «هذا زيد يفعل كذا» توكيداً لهذا لذلك، ولا خبراً لمحذوف بتقدير: الأمر كذلك، لما يؤدي إليه من عدم ارتباط ما بعده بما قبله.

قلت: «مثل» بدل من «كذلك»، أو بيان، أو نصب بـ«يعلمون»، أي لا يعلمون اعتقاد اليهود والنصارى، فمثل بمنزلتها في «مثلك لا يفعل كذا» أو نصب بـ«قال»، أو الكاف مبتدأ والعائد محذوف، أي قاله، وردّ ابن الشجري ذلك على مكي بأن قال: قد استوفى مفعوله وهو مثل، وليس بشيء، لأن مثل حينئذ مفعول مطلق أو مفعول به ليعلمون، والضمير المقدر مفعول به لقال.

والمعنى الرابع: المبادرة، وذلك إذا اتصلت بما في نحو «سلّم كما تدخل» و«صلّ كما يدخل الوقت» ذكره ابن الخباز في النهاية، وأبو سعيد السيرافي، وغيرهما، وهو غريب جداً.

والخامس: التوكيد، وهي الزائدة نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] قال الأكثرون: التقدير ليس شيء مثله، إذ لو لم تقدّر زائدةً صار المعنى ليس شيء مثل مثله، فيلزم المحال، وهو إثبات المثل، وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل، لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً، قاله ابن جني، ولأنهم إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد قالوا «مثلك لا يفعل كذا» ومرادهم إنما هو النفي عن ذاته، ولكنهم إذا نفوه عمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه.

وقيل: الكاف في الآية غير زائدة، ثم اختلف، فقيل: الزائد مثل، كما زيدت في ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ﴾ قالوا: وإنما زيدت هنا لتفصل الكاف من الضمير، انتهى.

---

١. الشورى (٤٢) الآية ١١.

والقول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت، وأما ﴿بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ﴾[١] فقد يشهد للقائل بزيادة «مثل» فيها قراءة ابن عباس ﴿ما آمَنْتُمْ بِهِ﴾[٢] وقد تؤوّلت قراءة الجماعة على زيادة الباء في المفعول المطلق أي إيماناً مثل إيمانكم به، أي بالله سبحانه، أو بمحمدﷺ، أو بالقرآن، وقيل: مثل للقرآن، وما للتوراة، أي فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم، وفي الآية الأولى قول ثالث، وهو أن الكاف ومثلاً لا زائد منهما، ثم اختلف، فقيل: مثل بمعنى الذات، وقيل: بمعنى الصّفة، وقيل: الكاف اسم مؤكد بمثل، كما عكس ذلك من قال:

ولعبت طير بهم أبابيل فصيّروا مثل كعصف مأكول

وأما الكاف الاسمية الجارة: فمرادفة لمثل، ولا تقع كذلك عند سيبويه والمحققين إلا في الضرورة، كقوله:

بيض ثلاث كنعاج جم يضحكن عن كالبرد المنهمّ

وقال كثير منهم الأخفش والفارسي: يجوز في الاختيار، فجوزوا في نحو «زيد كالأسد» أن تكون الكاف في موضع رفع، والأسد مخفوضاً بالإضافة.

ويقع مثل هذا في كتب المعربين كثيراً، قال الزمخشري في ﴿فَأَنْفُخُ فِيهِ﴾[٣]: إن الضمير راجع للكاف من ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[٤] أي فأنفخ في ذلك الشيء المماثل فيصير كسائر الطيور، انتهى.

ووقع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل «مررت بكالأسد».

---

١. البقرة (٢) الآية ١٣٧.

٢. البقرة (٢) الآية ١٣٧.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ٤٩.

٤. آل‌عمران (٣) الآية ٤٩.

وتتعين الحرفية في موضعين، أحدهما: أن تكون زائدة، خلافاً لمن أجاز زيادة الأسماء ، والثاني: أن تقع هي ومخفوضها صلة كقوله:

ما يرتجى وما يخاف جمعا ... فهو الذي كالليث والغيث معا

خلافاً لابن مالك في إجازته أن يكون مضافاً ومضافاً إليه على إضمار مبتدأ، كما في قراءة بعضهم ﴿تَماماً عَلَى الَّذِى أَحْسَنَ﴾[1] وهذا تخريج للفصيح على الشاذ، وأما قوله:

لم‌يبق من آي بها يحلين ... صاليات ككما يؤثفين

فيحتمل أن الكافين حرفان أكد أولهما بثانيهما كما قال:

فلا والله لا يلفى لما بى ... ولا للما بهم أبداً دواء

وأن يكونا اسمين أكد أيضاً أولهما بثانيهما، وأن تكون الأولى حرفاً والثانية اسماً.

وأما الكاف غير الجارة. فنوعان:

مضمر منصوب أو مجرور نحو ﴿ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾[2].

و حرف معنىً لا محل له ومعناه الخطاب، وهي اللاحقة: لاسم الإشارة نحو «ذلك، وتلك» وللضمير المنفصل المنصوب في قولهم «إياك، وإياكما» ونحوهما، هذا هو الصحيح ، ولبعض أسماء الافعال نحو «حيهلك، ورويدك، والنّجاءك»، ولأَرأيت بمعنى أخبرني نحو ﴿أَرَأَيْتَكَ هٰذا الَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾[3] فالتاء فاعل والكاف حرف خطاب، هذا هو الصحيح، وهو قول سيبويه، وعكس ذلك الفراء فقال: التاء حرف خطاب، والكاف فاعل، لكونها المطابقة للمسند إليه، ويردّه صحة الاستغناء عن الكاف، وأنها لم تقع قطّ مرفوعة، وقال الكسائي: التاء فاعل، والكاف مفعول، ويلزمه أن يصح

---

۱. الأنعام (٦) الآية ١٥٤.

۲. الضحى (٩٣) الآية ٣.

۳. الإسراء (١٧) الآية ٦٢.

الاقتصار على المنصوب في نحو «أرأيتك زيداً ما صنع» لأنه المفعول الثاني، ولكن الفائدة لا تتم عنده فلايجوز الاقتصار عليه، وأما ﴿أَرَأَيْتَكَ هٰذا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[1] فالمفعول الثاني محذوف، أي لم كرّمته علي وأنا خير منه ؟ وقد تلحق ألفاظاً أخر شذوذاً، وحمل على ذلك الفارسي قوله:

لسان السّوء تهديها إلينا … وحنت، وما حسبتك أن تحينا

لئلا يلزم الإخبار عن اسم العين بالمصدر، وقيل: يحتمل كون «أن» وصلتها بدلاً من الكاف سادا مسد المفعولين كقراءة حمزة ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ﴾[2] بالخطاب.

برای **كاف** حرفی پنج معنی ذکر شده است:

الف) تشبيه؛ مثل: «زيد كالأسد» و تشبيه عبارت است از: تشريک بين دو چيز در يک صفت.

ب) تعليل. گروهی اين معنا را برای كاف قائلند اما جمع كثيری قبول ندارند. بعضی هم اين معنا را برای كاف مشروط به **ما**كافه دانسته‌اند، مثل: «كما أنه لا يعلم فتجاوز الله عنه» گفته‌اند: چون **ما** به آخرش ملحق شده و **ما** مصدريّه نيست «انّه» صله واقع نمی‌شود، پس **ما**كافه است و كاف مفيد تعليل می‌باشد ای: «لاجل انه لايعلم...» ولی حق اين است كه كاف بدون **ما** برای تعليل می‌آيد؛ مثل آيه: ﴿وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ﴾ «وی» اسم فعل و به معنای اعجب است و كاف در «كانه» برای تعليل می‌باشد: ای: «اعجب لعدم فلاح الكافرين» و كاف مقرون به **ما**كافه همان مثالی كه ذكر شد و مقرون به **ما** مصدريّه مانند آيه: ﴿كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ﴾ اخفش در تفسير اين آيه گفته

---

۱. الإسراء (۱۷) الآية ٦٢.

۲. آل‌عمران (۳) الآية ۱۷۸.

است: ای «لاجل ارسالی فیکم رسولاً منکم فاذکرونی» و همین معنا از آیه: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ ظاهر است، ای: «واذکره لانه هدایکم» **ما** مصدریّه است و برخی گفته‌اند: از کلمه «اذکرونی» و «هداکم» معنای عاش «احسان» اراده شده است، چون احسان در معنای هدایت و ذکر خدا موجود است و در این صورت نظیر آیه: ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ می‌شود و کاف در **کما** برای تشبیه می‌باشد. لذا از معنای عام «احسان» عدول کرده است تا خصوصیتی بیان کند که در معنای هدایت و ذکر هست. پس به نحو موجود در آیه ذکر شده است تا خصوصیات ذکر و هدایت بیان گردد.

ظاهر آیه این است که **ما** مصدریه باشد، اما زمخشری، ابن عطیه و دیگران عقیده دارند که **ما** کافه است، ولی قول اول رجحان دارد، زیرا اگر **ما** کافه باشد باید کاف از عمل خود باز ماند. اما بنابر مصدریّه بر عمل خود باقی است و اصل در حروف جر همین است که بر عمل خود باقی بماند. نحویون در شعر جمیل بن عبدالله درباره **کما** اختلاف کرده‌اند:

وطــرفك إمّــا جــئتنا فــاحبسنّه   كما يحسبوا أنّ الهوى حيث تنظر

و چشم خود را هنگامی که بیایی حبس کن تا گمان شود میل تو به جایی است که نگاه می‌کنی.

مراد از «بطرفك» چشم است و اذ ظرف زمان، **ما** زایده، «احبسنّ» فعل امر مؤکّد به نون تأکید به معنای امنعنّ.

فارسی گفته: **کما** در این شعر در اصل **کیما** بوده است که «یاء» حذف شده و کاف به معنای تعلیل است، به دلیل منصوب بودن فعل مضارع «یحسبوا»، چون «کی» ناصب فعل مضارع است. قول دوم این که توجیه فارسی تکلف است و کاف در کما تشبیه است که برای تعلیل آمده و **ما** کافه، کاف را از عمل باز داشته است. نصب مضارع به **کما** است، چون شباهت به **کی** دارد. ابومحمّد الاسود در نزهة الادب عقیده دارد که ابو

علی فارسی شعر مذکور را تحریف کرده و اصل شعر این است:

إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا   لكـــــي يـــــحسبوا، البـــيت...

پس مضارع منصوب به **کی** هست.

ج) استعلاء، مرادف با **علی**. این معنا را اخفش و کوفیون ذکر کرده‌اند، به دلیل این که در جواب جمله «کیف اصبحت» پاسخ داده می‌شود: کخیر، ای: «انا علی خیر» کاف به معنای **علی** است. از این استدلال جواب داده‌اند به این که کاف به معنای «باء» است، ای: «بخیر»، ولی مردود است، چون کاف به معنای «باء» استعمال نشده است. بعضی گفته‌اند: در اصل «کصاحب الخیر» بوده و مضاف حذف شده و کاف بر مضاف الیه داخل شده است، و در جمله «کن کما انت» پنج ترکیب نقل شده است:

۱. همان ترکیبی که در کاف گفته شد، یعنی به معنای استعلاء است، ای: «علی ما انت» بنابراین **ما** موصوله است و **انت** مبتدای متأخّر و خبرش محذوف، ای: «کن علی الذی هو انت.»

۲. **ما** موصوله و **انت** خبر برای مبتدای محذوف و کاف برای تشبیه است، ای: «کن کالذی هو انت». این توجیه را در آیه **﴿ٱجْعَلْ لَنا إِلـٰهاً کَما لَهُمْ آلِـهَةٌ﴾** أي: «کالذي هو لهم آلهة.»

۳. **ما** زایده و کاف جاره عمل نکرده باشد، بلکه در اسم بعدش عمل نماید، همان طور که در قول عمرو بن براقه آمده:

ونـــنصر مـــولانا ونـــعلم أنّــه   كما النّاس مجروم علَيه وجارم

در این شعر کاف در اسم بعد از **ما** (الناس) عمل کرده است و در مثال، کاف انت را مجرور کرده، پس ضمیر رفع به جای ضمیر جر استعمال گردیده است؛ مثل «مـا انـا کانت» و معنای جمله: «کن فیما یستقبل مماثلاً لنفسك فیما مضی.»

۴. **ما** کافه است و **انت** مبتدا و خبرش محذوف است، ای: «انت علیه او کائن». نظیر

این توجیه در آیه ﴿كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ گفته شده است و مراد از **ما** کافه بازدارنده از عمل است و صاحب **مستوفی** گفته است: کاف به سبب **ما** از عمل باز نمی‌ماند، ولی قول او مردود است، به قول شاعر:

وأعـلم أنّـني وأبـا حـميد　　　　كما النّشوان والرّجل الحليم

مراد از «الشوان» آدم است. **ما** کافه، کاف را ار عمل باز داشته است. شاعر دیگر نیز گفته است:

أخ مـاجد لم يـخزني يـوم مشـهد　　　　كما سيف عمرو لم تخنه مضاربه

کاف داخل بر «ماکما السیف» عمل نکرده است، اما شایان توجه است که در این دو بیت ممکن است **ما** در **کما** مصدریّه باشد، بنابر این که جایز است که جمله اسمیه صله **ما** مصدریّه قرار گیرد، چون در این دو بیت جمله **ما** باید جمله اسمیه باشد.

۵. **ما** کافه باشد و کاف حرف جر به معنای مثل و **انت** فاعل فعل مقدر؛ یعنی: «کن کما کنت» پس کاف حذف شده و ضمیر فاعل منفصل آورده شده است، ولی این توجیه بعید است، چون ظاهر امر اقتضا دارد که بر این تقدیر باید **ما** مصدریه باشد، نه کافه و اگر مصدریه باشد مشکلی به وجود نمی‌آید.

یک تنبیه

بسیاری از موارد **کما** مرکب از کاف تشبیه و **ما** مصدریّه یا موصوله، بعد از جمله در معنای صفت واقع می‌شود و اما لفظاً نعت است برای مصدر مقدر و گاهی حال است برای اسم مذکور و این دو احتمال در این آیه آمده است: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ شاهد در **کما** است که اگر صفت باشد برای مصدری که معمول فعل «نعیده» است، باید فعل با مفعول مطلق قبل از **کما** در تقدیر گرفته شود، ای: «نعیده اول خلق اعادة مثل ما بدأناه» به جای **کما**، «مثل» و **ما** مصدریه

آورده شده است. احتمال دیگر این که نعت باشد برای مصدر «لنطوی» ای «نفعل هذا الفعل لفعلنا هذا» یعنی انجام می‌دهیم این امر عظیم (معاد) و پیچیده شدن آسمان را مثل فعل نخستین که خلقت زمین و آسمان است. اما اگر لفظ **کما** حال باشد، ذوالحال مفعول «نعیده »است، ای: «نعیده مماثلاً للذی بدأناه.»

کلمه **کذلك** هم مثل **کما** است که بعد از جمله یا صفت یا حال می‌آید و بر هـر دو تقدیر به معنای صفت است، چون کاف در او به معنای «مثل» است. چنان چه اشکال شود که در آیه: ﴿كَذٰلِكَ قالَ ٱلَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ **مثل** نعت است برای مصدر «قال» و **کذلك** هم نعت است برای همان مصدر (قول) و تقدیر: «قال الذین من قبلهم قولاً مثل قولهم ومماثلاً لذلك القول» پس موصوف (قول) تعلق گـرفته است بـه دو صفت که یک معنا دارند، در حالی که جایز نیست یک عامل به دو چیز مترادف تعلق گیرد که تعلقش به هر کدام مستقل باشد. لذا «ضربت زیداً عمراً» جایز نیست، مگر این که عمرو عطف بر زید باشد و در آیه کلمه **مثل** نمی‌تواند مؤکد برای **کذلك** باشد، زیرا معنای مثل برای تشبیه و مماثله اظهر است، همان طوری که در جمله «هذا زید یفعل کذا» زید نمی‌تواند تأکید از **هذا** باشد، چون اوضح از هذا است، یعنی زید علم است و بر خصوص شخص دلالت می‌کند و **هذا** اسم اشاره می‌باشد که آن را وضع کرده‌انـد برای مشار الیه مذکر. کلمه **کذلك** هم نمی‌تواند خبر برای مبتدای محذوف باشد، ای: «الامر کذلك»، زیرا لازم مـی‌آید جـمله مـابعدش ﴿قـالَ الَّـذِينَ كَـفَرُوا﴾ بـا مـاقبلش «الامر کذلك» مربوط نباشد. پس اشکال در آیه به حال خود باقی است.

جواب این اشکال این است که **مثل** با مضاف‌الیه خود ﴿قَوْلِهِمْ﴾ بدل یا عطف بیان از کذلك است بنابر این که کاف در «کذلك» اسم باشد به معنای **مثل** و یـا ایـن کـه **مثل** منصوب است به فعل مقدر، ای: «کذلك قال الذین من قبلهم لایعلمون مثل قـولهم» بنابراین **مثل** مفعول «لایعلمون» و جمله محذوف، صفت برای «الذین» است و مراد از

«قولهم» اعتقاد یهود و نصارا است، یعنی هم‌چنین گفته است آن چنان کسانی که قبل آنان بودند و نمی‌دانستند مثل اعتقادات یهود و نصارا، که **مثل** در این جا مانند کلمه مثل در جمله «مثلك لا یفعل کذا» است یعنی اگر کلمه مثل حذف شود ضرری به معنا نمی‌رساند و منظور مضاف الیه مثل است و احتمال دیگر این که **مثل** منصوب باشد به فعل «قال الذین» پس فاعل آن خواهد بود و مفعولش «مثل قولهم» و جمله «لا یعلمون» صفت «الذین» است. احتمال چهارم این که کاف **کذلك** اسم است به معنای **مثل** و مبتدا و اسم اشاره (ذلك) مضاف الیه آن و جمله «قال الذین» خبر برای مبتدا که باید رابط داشته باشد و در این جا رابط حذف شده است، ای: «کذلك قاله الذین...»

ابن‌شجری این قول را بر قائلش که مکی بوده، رد کرده است، زیرا «قال» مفعولش (مثل) را به دست آورده است. پس ضمیر رابط در آن امکان ندارد. چون ضمیر باید مفعولش باشد ولی این اشکال چیزی نیست، زیرا **مثل** در این هنگام مفعول مطلق خواهد بود و یا مفعول‌به برای «لیعلمون» و ضمیر مقدر در «قاله» مفعول‌به «قال» است.

د) مبادرت و پیشی گرفتن است. این معنا در جایی به دست می‌آید که بین کاف و مدخولش (ما) فاصله شده باشد، مثل: «سلّم کما تدخل الجنة» و «صلّ کما یدخل الوقت»؛ سلام کن هنگام دخول جنّة و نماز کن هنگام دخول وقت، در حالی که مبادرت کنی. ابن خباز این معنا را برای کاف ذکر کرده است، ولی این قول جداً دور از استعمال است.

ه) تؤکید و زمانی مفید این معنا است که کاف زاید باشد؛ مثل آیه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ اکثر مفسرین گفته‌اند: کاف زاید است، ای: «لیس مثله شیء» زیرا اگر زاید نباشد لازم می‌آید که خداوند مثل داشته باشد و این امر محال است توضیح مطلب: اگر کاف زاید نباشد نفی مثل را از مثل می‌کند و لازم می‌آید خداوند مثل داشته باشد و زیادی

کاف در این جا فقط برای تأکید در نفی مثل از خداوند است به جهت این که زیادی کاف به منزله تکرار جمله است و با تکرار جمله تأکید، نفی حاصل می‌شود این علت را ابن جنّی گفته است. علت دیگر این که هر زمان مبالغه در نفی منظور باشد، گفته می‌شود: «مثلك لا يفعل كذا» در حالی که مراد نفی فعل از خود شخص است، نه از مثل شخص. پس نفی فعل از مثل شخص، تأکید را می‌رساند، زیرا اگر از مثل شخص نفی شد قهراً از خودش به طریق اولی نفی می‌شود. عده‌ای گفته‌اند: کاف در آیه زاید نیست و در توجیهش چند قول است:

۱. کلمه مثل زاید است؛ مانند: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ﴾ ای: «بما آمنتم» و چون کاف بر ضمیر داخل نمی‌شود، لذا مثل آورده شده است تا کاف بر آن داخل شود: «ليس كمثله شيء» پس در واقع کاف داخل بر ضمیر است و مثل برای فاصله بین کاف و ضمیر آمده است. پایان.

در این توجیه لازم می‌آید که مثل زاید باشد، اما اگر حرف زاید باشد اولی خواهد بود، زیرا فرض این است که کاف حرف است، حتی زاید واقع شدن اسم ثابت نشده است.

اما استشهاد او برای زیادی **مثل** به آیه ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ﴾ را تأیید می‌کند. قرائت ابن‌عباس **مثل** را نیاورده است. اما قرائت مشهور که **مثل** را آورده‌اند تأویل می‌شود بر زیادی «باء» و **مثل** را مفعول مطلق و تقدیر: «فان آمنوا ايماناً مثل ايمانكم» **مثل** مضاف‌الیه است که به جای مضاف نشسته و ضمیر «به» بـ«الله» برمی‌گردد، ای: «ايمانكم بالله». احتمال دیگر این که به محمد ﷺ برگردد، ای: «بمحمّد» هم‌چنین احتمال دارد که به قرآن برگردد: «بالقرآن» وجه دیگر این که مراد از **مثل**، قرآن و منظور از **ما** تورات است: «فان آمنوا بكتابكم القرآن و بكتابهم التورات» و این معنا از تأویل آیه به دست می‌آید. در آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قول سومی هم وجود دارد و آن این که

هیچ یک از **مثل** و کاف زاید نباشد و توجیه عدم زیاده دو وجه دارد:

اول: **مثل** به معنای ذات باشد: «لیس کذالك الله شیء.»

دوم: **مثل** به معنای صفات باشد: «لیس کصفاته شیء» قول چهارم این که **مثل** تأکید باشد در این صورت باید کاف به معنای اسم باشد: «لیس مثله شیء» همان طوری که در قول شاعر کاف تأکید برای **مثل** آمده است:

ولعبت طیر بهم أبابیل　　　فصیّروا مثل کعصف مأکول

کاف تأکید برای **مثل** است، بنابراین اقوال در آیه: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** پنج قول است:

۱. قول مشهور «کاف زاید باشد»، ۲. «**مثل**» زاید است، نه کاف، ۳. هیچ کدام زاید نیست و **مثل** به معنای ذات یا صفت است ۴. از کاف معنای اسمی اراده شده است و ۵. کاف تأکید برای **مثل** باشد.

قسم دوم کاف جاره (اسم باشد نه حرف)، مرادف با **مثل** است. بنابر قول سیبویه و محقّقین از علمای نحو استعمال این کاف فقط در حال ضرورت صحیح است، مانند قول شاعر:

بیض ثلاث کنعاج جم　　　یضحکن عن کالبرد المنهمّ

سه زن سفید هستند مثل گاو وحشی بدون شاخ که می‌خندند از روی دندان‌هایی که مثل تگرگ آب شده بود.

«بیض» جمع بیضاء خبر از مبتدای محذوف: «هن بیض»، «نعاج» جمع نعجه به معنای گوسفند ماده و مراد در این جا گاو وحشی است و «جُمّ» (به ضم جیم) جمع جمّاء، یعنی گوسفند بدون شاخ، «برد» بر وزن فرس به معنای دانه تگرگ، «منهمّ» (به ضم میم و سکون نون و تشدید میم) به معنای تگرگ آب شده است.

شاهد در کاف است که به دلیل دخول **عن** جاره اسم قرار گرفته است.

در مقابل قول سیبویه، جمع دیگری از نحویون از جمله اخفش، عقیده دارند که کاف اسمی در غیر حال ضرورت هم می‌آید و در مواردی مانند: «زید کالاسد» جایز می‌دانند که کاف اسم باشد در موضع رفع و «اسد» مضاف الیه. شبیه این ترکیب در کلام معربین زیاد واقع می‌شود و در آیه ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً﴾ زمخشری گفته است: ضمیر **فیه** به کاف برمی‌گردد و مراد از کاف معنای اسمی آن می‌باشد: «فانفخ فی ذلك الشیء المماثل فیصیر کسایر الطیور». پایان کلام. زمخشری. نظیر همین ترکیب در کلام غیر زمخشری هم واقع شده است و اگر آن طوری که غیر سیبویه گمان کرده‌اند که کاف در غیر ضرورت، اسم استعمال شده باشد، باید جمله: «مررت بکالأسد» شنیده می‌شد، حال آن که شنیده نشده است. پس معلوم می‌شود که تنها در حال ضرورت، کاف اسم استعمال می‌شود.

در دو مورد، متعین است که کاف در معنای حرفی استعمال شده است:

اول: زاید باشد، زیرا زاید بودن حرف راحت‌تر است از اسم، اما بنابر قول کسانی که زاید بودن اسم را اجازه می‌دهند، در این مورد می‌تواند اسم باشد.

دوم: کاف و مجرورش صله واقع شود مثل قول شاعر:

ما يرتجى وما يخاف جمعا   فهو الذي كاللّيث والغيث معا

جمع کرده است آن خصلت را که جمع کرده و آن خصلتی را که امید می‌دهد و آن خصلتی را که از آن ترسیده می‌شود پس او مثل شیر است و مثل باران.

شاهد در کاف است که چون با مجرور خود، صله موصول واقع شده، متعین در حرفیه است، برخلاف ابن مالک که جایز دانسته است اسم باشد و مضاف به مجرورش خبر برای مبتداء محذوف است و مجموع صله واقع شده است پس در این مورد جایز می‌داند اسم بودن کاف را همانطوری که در آیه ۱۵۴ سوره انعام ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾ بنابر قرائت رفع احسن جایز دانسته‌اند که صله

الذی جمله مبتداء و خبر باشد ای الذی هو احسن ولی این توجیه از ابن مالک و حمل کلام بر غیر فصیح است چون در جمله که صله واقع می‌شود باید صدر صله (در غیر ایّ) ضمیری باشد محذوف در جائی که صله طولانی شده باشد و در «هو احسن» بدون انیکه صله طولانی باشد ضمیر محذوف شده است و هم‌چنین در جایی که جار مجرور صله موصول باشد همین اشکال موجود است و اما قول «خطام المجاشعی»: وصالیات **ککما** یؤثقین الخ قوله: «جاذل» اسم فاعل به معنی خبر نصب شده و «ودّین» تثنیه «ودّ» و «صالیات» جمع «صالیة» مأخوذ از «صلی یصلی» به معنی سنگ‌های سوخته و «یؤثقین» مضارع باب افعال که همزه در فعل مضارع ثابت مانده برخلاف قیاس که باید حذف شود.

در این بیت در **ککما** **کاف** بر **کاف** داخل شده است ممکن است هر دو حرف باشد و تکرار برای تأکید آمده باشد چنانچه در شعر دیگر:

فلا والله لا یلفی لما بی ولا للما بهم أبداً دواء

در این بیت **لام** اول تؤکید شده به **لام** دوم و احتمال دیگر اینکه هر دو کاف اسم باشد. دوم تأکید اول و احتمال سوم این‌که اولی حرف و دومی اسم باشد.

و اما **کاف** غیر جاره بر دو نوع است نوع دوم حرف است که در مواردی آورده می‌شود و به آنها حرف معنی گفته می‌شود و محلی از اعراب ندارد و فقط برای ترکیب آورده می‌شود و دلالت بر چیزی نمی‌کند جز خطاب و این در آخر اسم اشاره می‌آید مانند **ذلك** و **تلك** که اسم اشاره **ذا** و «تاء» است و کاف برای خطاب است. در آخر ضمیر منفصل منصوب و مجرور هم **کاف** می‌آید مانند: «إیاك وإیاکما» و در ضمایر منفصل اقوال دیگر هم وجود دارد و این **کاف** در آخر بعضی از اسمای افعال هم می‌آید؛ نظیر: «حیهلك» و «رویدك» و «النّجاءك» و «ارأیت» **حیّ** به معنای رو بیاور، **روید** به معنای مهلت بده و **التجأ** به معنای نجاتم بده، «أرأیت»، همزهٔ استفهام داخل بر «رایت» شده که

این جمله به معنای «اخبرنی» است مثل: ﴿أَرَأَيْتَكَ هٰذا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾. و حرف کاف فاعل «أرایتك» است.

شارح رضی می‌گوید: مأخوذ از «ریٰ» می‌باشد و در جایی به کار می‌رود که مشاهده امر عجیبی در کار باشد و کنایه می‌شود از «اخبرنی». پایان کلام رضی.

کاف در اواخر موارد مذکور برای خطاب است، بنابر قول سیبویه و معنای دیگر ندارد و در «أرایت» فراء گفته است «تاء» برای خطاب است و **کاف** فاعل است، به دلیل این که مطابق با مسند الیه است که اگر مذکر باشد **کاف** مذکر می‌آید و اگر مؤنث باشد **کاف** مؤنث می‌آید. البته این قول به دو دلیل مردود است: ۱. از کاف مستغنی است. ۲.کاف هیچ گاه ضمیر مرفوع نیامده است و اگر فاعل باشد باید مرفوع باشد.

کسائی گفته است: تاء فاعل است و کاف مفعول و بنابر قول او باید اقتصار بر زید در جمله «أرأیتك زیداً ما صنع» صحیح باشد چون با ذکر کاف و زید دو مفعول «أرایت» کامل شده است، در حالی که بدون ذکر جمله «ما صنع» افاده تام حاصل نمی‌شود. اما آیهٔ: ﴿أَرَأَيْتَكَ هٰذا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ اقتصار بر کاف شده است. به دلیل این که مفعول دوم محذوف است که عبارت است از جمله استفهامیه و کرمته علّی «تقدیر لم» است **علی** در اصل **لما** بوده است؛ مرکب از لام جاره و **ما** موصوله. لازم به ذکر است که کاف غیر جاره گاهی به آخر الفاظ دیگر هم ملحق می‌گردد؛ مثل الفاظ **لیس، نعم و کلاّ**؛ مانند: «لیسك زید قائماً» و «نعمك الرجل» و «کلاك» و در شعر:

لسان السّوء تهدينا إليـنا　　　　وحنت، وما حسبتك أن تحينا

«حنت» ماضی مجهول «حان» به معنای هلاک شده، «حسبت» به معنای گمان، «تحینا» مضارع «حان یحین». فارسی گفته است: کاف «حسبتك» فقط برای خطاب آمده است، زیرا اگر معفول اول باشد مبتدا خواهد بود و مفعول دوم «ان تحینا» می‌شود که تأویل به مصدر می‌رود و لازم می‌آید که مبتدا اسم ذات باشد و خبرش

مصدر (حدث) و این جایز نیست. پس باید کاف برای خطاب باشد. عده‌ای جواب داده‌اند به این که «ان تحینا» بدل از کاف بوده و جانشین دو مفعول شده است؛ نظیر ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ که بنابر قرائت خطاب گفته‌اند: مفعول اول «الذین کفروا» جمله ﴿أَنَّمَا نُمْلِي﴾ بدل از آن که بدل و مبدل جانشین دو مفعول شده‌اند.

کی

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً مختصراً من كيف كقوله:

كي تجنحون إلى سلم وما ثئرت قتلاكم، ولظى الهيجاء تضطرم؟

أراد كيف، فحذف الفاء كما قال بعضهم «سو أفعل» يريد سوف.

الثاني: أن تكون بمنزلة لام التعليل معنىً وعملا وهي الداخلة على ما الاستفهامية في كقولهم في السؤال عن العلة «كيمه» بمعنى لمه، وعلى «ما» المصدرية في قوله:

إذا أنت لم تنفع فضرّ، فإنما يرجّى الفتى كيما يضرّ وينفع

وقيل: ما كافة، وعلى «أن» المصدرية مضمرة نحو «جئتك كي تكرمني» إذا قدرت النّصب بأن.

الثالث: أن تكون بمنزلة أن المصدرية معنى وعملا، وذلك في نحو ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا﴾[1] ويؤيده صحة حلول أن محلها، ولأنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل، ومن ذلك قولك «جئتك كي تكرمني» وقوله تعالى ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً﴾[2] إذا قدرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهي تعليلية جارة، ويجب حينئذ إضمار أن بعدها، ومثله في الاحتمالين قوله:

---

۱. الحدید (۵۷) الآیة ۲۳

۲. الحشر (۵۹) الآیة ۷.

أردت لكيما أن تطير بقربتي (فتتركها شنا ببيداء بلقع)

فكي: إما تعليلية مؤكدة للام، أو مصدرية مؤكّدة بأن، ولا تظهر أن بعد كى إلا في الضرورة كقوله:

فقالت: أكلّ الناس أصبحت مانحاً لسانك كيما أن تغرّ وتخدعا؟

وعن الأخفش أن كي جارة دائماً، وأن النصب بعدها بـ«أن» ظاهرة أو مضمرة، ويرده نحو ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا﴾[1] فإن زعم أن كي تأكيد للام كقوله:

فلا والله لايلفى لمابى ولا للما بهم أبداً دواء

ردّ بأن الفصيح المقيس لا يخرّج على الشاذ، وعن الكوفيين أنها ناصبة دائماً، ويرده قولهم «كيمه» كما يقولون لمه، وقول حاتم:

وأوقدت ناري كي ليبصر ضوؤها وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله

لأن لام الجر لا تفصل بين الفعل وناصبه، وأجابوا عن الأول بأن الأصل «كي يفعل ماذا» ويلزمهم كثرة الحذف، وإخراج ما الاستفهامية عن الصدّر، وحذف ألفها في غير الجر، وحذف الفعل المنصوب مع بقاء عامل النصب، وكل ذلك لم يثبت، نعم وقع في صحيح البخاري في تفسير ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ﴾[2] «فيذهب كيما فيعود ظهره طبقاً واحداً» أي كيما يسجد، وهو غريب جداً لا يحتمل القياس عليه.

تنبيه

إذا قيل «جئت لتكرمني» بالنصب فالنصب بأن مضمرة، وجوّز أبو سعيد كون المضمر كي، والأول أولى، لأنّ أن أمكن في عمل النصب من غيرها، فهي أقوى على التجوز فيها بأن تعمل مضمرة.

---

١. الحديد (٥٧) الآية ٢٣.

٢. القيامة (٧٥) الآية ٢٢.

کی

به فتح کاف، بر سه وجه آمده است:

وجه اول: مخفف «کیف» باشد؛ مثل قول شاعر:

کی تجنحون إلی سلم وما ثئرت   قتلاکم، ولظی الهیجاء تضطرم ؟

در این جا **کی** مخفف «کیف» است، «اسلم» (به فتح سین و سکون لام) معنای صلح، «ثئرت» مجهول، «اللظی» بر وزن فتی به معنای آتش، «والهیجان» به معنای حرب است.

تخفیف «کیف» مثل تخفیف **سوف** است که گفته می‌شود: «سو افعل» ای: «سوف افعل.»

وجه دوم: از نظر معنا و عمل به منزله لام علت است و مفید تعلیل است و اسم بعدش را جرّ می‌دهد و اگر داخل بر فعل مضارع شود باید **ان** در تقدیر گرفته شود و محلاً فعل مضارع مجرور است و گاهی داخل بر **ما** استفهامیه می‌شود: «کیمه» مرکب از **کی** و **ما** استفهامیه و تخفیف داده شده و در آخرش ها سکت آمده است. پس به معنای «لمه» می‌باشد که در وقت سؤال از علت به آن جواب داده می‌شود و نیز بر ما مصدریه هم داخل می‌شود؛ مثل قول نابغه ذبیانی:

إذا أنت لم تنفع فضرّ، فإنما   یرجّی الفتی کیما یضرّ وینفع

در این شعر **کی** داخل بر **ما** مصدریه شده (کیما) و بعضی گفته‌اند: **ما** در این شعر کافه است که در این صورت **کی** از عمل جر باز مانده است و نیز **کی** تعلیلیه داخل بر **ان** مصدریّه مقدره هم می‌شود، مانند: «جئتك کی تکرمنی». البته بنابر قول کسانی که نصب مضارع را به **ان** می‌دانند. اما اگر گفته شود: نصب مضارع به نفس **کی** می‌باشد، در این صورت **کی** داخل بر مضارع شده است.

وجه سوم: از نظر معنا و عمل به منزله **ان** مصدریه باشد، یعنی **کی** فعل مضارع را

تأویل به مصدر می‌برد و نصبش می‌دهد. این وجه در مواردی که بعد از **کی**، **لا** نـافیه باشد ظاهر است مثل: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلىٰ ما فاتَكُمْ﴾ ای: «لان لا تئسوا علی ما فاتکم» لذا صحیح است حلول ان در جای کی و نیز اگر کی حرف تعلیل باشد، نباید «لام» تعلیل بر آن داخل شود، در حالی که «لام» تعلیل داخل شده است، پس **کی** تعلیلیه نیست و جمله «جئتك کی تکرمنی» از همین قسم است، ای: «جئت ان تکرمنی» و در آیـه: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً﴾ دو احتمال وجود دارد:

۱. قبل از **کی** «لام» علت تقدیر گرفته شود، پس **کی** به منزله **ان** خواهد بود.

۲. چیزی تقدیر گرفته نشود، پس تعلیله جاره خواهد بود. لذا واجب است که بعد از **کی**، **ان** ناصبه در تقدیر باشد و در قول شاعر:

أردت لكيما أن تطير بقربتي   فـتتركها شـنا بـبيداء بـلقع

همین دو احتمال موجود است: ممکن است «لکیما» تعلیلیه و مؤکد بـرای «لام» تأکید باشد و احتمال دارد که مصدریه باشد مؤکد برای **انّ** مصدریه و **ان** بـعد از **کـی** ظاهر نمی‌شود، مگر در حالت ضرورت؛ مثل:

فقالت: أكلّ الناس أصبحت مانحاً   لسـانك كـيما أن تـغرّ وتـخدعا؟

پس گفت آیا صبح کردی که عطا کننده همه مردم بـاشی، حـلاوت لسـانت را تـا بفریبی و مغرور سازی ایشان را.

در این بیت **ان** بعد از «کیما» ظاهر شده است (أن تغرّ).

از اخفش نقل شده است: **کی همیشه** جاره است و فعل مضارع بعد از آن به واسطه **ان مقدره** که گاهی ظاهر است و زمانی مضمر منصوب است. نجم الأئمه گفته است: **کی** حرف جاره است و فعل بعدش منصوب به **ان** ظاهر یا مضمر می‌باشد.

قول اخفش مردود است به دلیل آیه: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلىٰ ما فاتَكُمْ﴾ زیـرا اگـر **کـی** حرف جار باشد لازم می‌آید که حرف جر بر حرف جر داخل شده باشد، حرف جرّ

اول «لام» و دیگری **کی** و اگر گفته شود: یکی از آنها تأکید برای دیگر است؛ مثل: «ولا للماء بهم أبداً دواء» (لام تأکید برای لام)، در جواب گفته می‌شود: قول مشهور این است که **کی** به معنی **ان** مصدریه است و همین مطابق با قیاس است و صحیح نیست از قول مطابق با قیاس خارج شویم و آیه را بر قول شاذ توجیه نماییم. در مقابل قول اخفش، قول کوفیون است که گفته‌اند: **کی** دائم ناصبه است، چون از حروف ناصبه می‌باشد. پس معناً و عملاً به منزله **ان** ناصبه مصدریّه است، اما قول آنها مردود است، به دلیل جمله «کیمه» که مرکب از **کی** و **ما** استفهامیه است، زیرا در این جا **کی** بر اسم ظاهر داخل شده و اگر به منزلهٔ **ان** بود نباید بر اسم صریحِ غیر مؤول داخل می‌شد. پس **کی** در این جا مثل «لام» جاره است که بر **ما** استفهامیه داخل می‌شود (لمه) و نیز قول حاتم دلیل بر ردّ قول کوفیون است:

وأوقدت ناري كي ليبصر ضوؤها وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله

پس برافروختم آتش خود را تا این که نورش روشنایی بیاورد و خارج کردم سگ را در حالی که او در بیت داخل بود.

در این شعر **کی** ناصب نیست، زیرا اگر ناصب بود نباید «لام» جاره بین حرف ناصبه و فعل مضارع فاصله اندازد و چون «لام» فاصله شده است، دلیل بر عدم ناصبه بودن آن است. کوفیون جواب داده‌اند: «کیمه» در اصل «کی نفعل ماذا» بوده و فعل مضارع (تفعل) حذف شده است و **کی** بر **ما** داخل گردید و «الف» **ما** حذف شد و هم‌چنین ذا حذف گردید، اما این جواب مردود است، زیرا لازم می‌آید که سه کلمه از جمله حذف شده باشد. اشکال دیگر این که **ما** استفهامیه مفعول «تفعل» می‌شود، بدون این که در صدر کلام باشد. اشکال سوم این که «الف» **ما** فقط در حالت جرّ حذف می‌گردد و در ترکیب مذکور در حالت نصب حذف شده است. اشکال چهارم؛ لازم می‌آید که فعل مضارع حذف شود و ناصبش باقی بماند و هیچ یک از این امور در

قواعد عربی ثابت نگردیده است.

در کتاب صحیح بخاری در تفسیر آیه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ جمله‌ای آمده است که در آن فعل مضارع حذف شده و ناصب (کیما) باقی مانده است.

جمله این است: «فیذهب کیما فیعود ظهر طبقاً واحداً ای فیظهر کیما یسجد.»

در این عبارت **کی** ناصبه است در نزد کوفیون و **ما** احتمالاً کافه یا مصدریّه باشد. ابن حجر گفته است: در بعض نسخ «یسجد» ذکر شده است و شاید آن نسخه به‌دست مصنف نرسیده باشد. لذا گفته است: «و هو غریب جداً» یعنی حذف فعل و باقی ماندن ناصب غریب است.

یک تنبیه

هر زمانی که گفته شود: «جئت لتکرمنی» (به نصب فعل مضارع) در عامل فعل، دو احتمال است: ۱. **ان** مضمره عامل باشد. ۲. قول ابی سعید است که اضمار **کی** ناصبه را جایز دانسته، اما قول اول اولی است، زیرا نصب مضارع به **ان** بیشتر امکان دارد.

کم

على وجهين: خبرية بمعنى كثير، واستفهامية بمعنى أيّ عدد.

ويشتركان في خمسة أمور: الاسمية، والإبهام، والافتقار إلى التمييز، والبناء، ولزوم التصدير، وأما قول بعضهم في ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[1]: أبدلت أنّ وصلتها من كم فمردود لأنّ عامل البدل هو عامل المبدل منه، فإن قدره عامل المبدل منه يروا فكم لها الصدر فلا يعمل فيها ما قبلها، وإن قدر

---

۱. یس (٣٦) الآية ٣١.

أهلكنا فلا تسلط له في المعنى على البدل، والصواب أن كم مفعول لأهلكنا، والجملة إما معمولة ليروا على أنه علّق عن العمل في اللفظ، «وأنّ» وصلتها مفعول لأجله، وإما معترضة بين ﴿يَرَوْا﴾[1] وما سدّ مسدّ مفعوليه وهو «أن» وصلتها، وكذلك قول ابن عصفور في ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا﴾[2]: «إن كم فاعل» مردود بأن «كم لها الصدر، وقوله إن ذلك جاء على لغة رديئة حكاها الأخفش عن بعضهم أنه يقول «ملكت كم عبيد» فيخرجها عن الصدرية خطأ عظيم، إذ خرج كلام الله سبحانه على هذه اللغة، وإنما الفاعل ضمير اسم الله سبحانه، أو ضمير العلم أو الهدى المدلول عليه بالفعل، أو جملة ﴿كَمْ أَهْلَكْنا﴾ على القول بأن الفاعل يكون جملة إما مطلقاً أو بشرط كونها مقترنة بما يعلق عن العمل والفعل قلبي نحو «ظهر لي أقام زيد» وجوز أبو البقاء كونه ضمير الإهلاك المفهوم من الجملة، وليس هذا من المواضع التي يعود الضمير فيها على المتأخر.

ويفترقان في خمسة أمور:

أحدها: أن الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب، بخلافه مع الاستفهامية.

الثاني: أن المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه جواباً لأنه مخبر، والمتكلم بالاستفهام يستدعيه لأنه مستخبر.

الثالث: أن الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة، بخلاف المبدل من الاستفهامية، يقال في الخبرية «كم عبيد لي خمسون بل ستون» وفي الاستفهامية «كم مالك أعشرون أم ثلاثون».

الرابع: أن تمييز «كم» الخبرية مفرد أو مجموع، تقول «كم عبد ملكت» و «كم عبيد ملكت» قال:

---

١. يس (٣٦) الآية ٣١.

٢. طه (٢٠) الآية ١٢٨.

كـم مـلوك بـاد مـلكهم ونـــعيم ســوقة بــادوا

وقال الفرزدق:

كـم عـمّة لك يـا جـرير وخـالة فدعاء قد حلبت عـليّ عشـاري

ولا يكون تمييز الاستفهامية إلا مفرداً، خلافاً للكوفيين.

الخامس: أن تمييز الخبرية واجب الخفض، وتمييز الاستفهامية منصوب، ولايجوز جره مطلقاً خلافاً للفراء والزجاج وابن السراج وآخرين، بل يشترط أن يـجر «كـم» بحرف جر، فحينئذ يجوز في التـمييز وجـهان: النـصب وهـو الكـثير، والجـر خـلافاً لبعضهم، وهو بمن مضمرة وجوباً، لا بالإضافة خلافاً للزجاج.

وتلخص أن في جر تمييزها أقوالاً: الجواز ، والمـنع، والتـفصيل فـإن جـرّت هـي بحرف جر نحو «بكم درهم اشتريت» جاز، وإلا فلا.

وزعم قوم أن لغة تميم جواز نصب تمييز «كم» الخبرية إذا كـان الخـبر مـفرداً، وروي قول الفرزدق:

كم عمّةً لك يـا جـرير وخـالةً فدعاء قد حلبت عليّ عشاري

بالخفض على قياس تمييز «كم» الخبرية، وبالنصب على اللغة التميمية، أو عـلى تقديرها استفهامية استفهام تهكم، أي أخبرني بـعدد عـماتك وخـالاتك اللّاتـي كـنّ يخدمني فقد نسيته، وعليهما فكم: مبتدأ خبره «قد حلبت» وأفرد الضمير حملاً على لفظ كم ، وبالرفع على أنه مبتدأ وإن كان نكـرة لكـونه قـد وصـف بـ«لك» وبـفدعاء محذوفة مدلول عليها بالمذكورة، إذ ليس المراد تخصيص الخالة بوصفها بالفدع كما حذف «لك» من صفة خالة استدلالاً عليها بـ«لك» الأولى، والخبر «قد حلبت» و لابد من تقدير قد حلبت أخرى، لأن المخبر عنه في هـذا الوجـه مـتعدد لفـظاً ومـعنى، ونظيره «زينب وهند قامت» وكم على هذا الوجه: ظرف أو مصدر، والتمييز محذوف، أي كم وقت أو حلبة.

کم

بر دو وجه آمده است:

وجه اول: خبریّه و دلالت بر کثرت می‌کند؛ مثل: ﴿کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾؛ چه بسیار جمعیت کم که بر جمعیت زیاد غلبه می‌کند. و مثال: «کم من دینار ملکته.»

وجه دوم: استفهامیه که در وقت استفهام عدد به کار گرفته می‌شود؛ مانند: «کم رجل عندك» و این دو قسم، در پنج امر با هم مشترک می‌باشند: ۱. هر دو قسم اسم هستند. ۲. در هر نوع ابهام وجود دارد. ۳. هر یک از آن دو نیاز به تمیز دارد تا ابهام آنها برداشته شود. ۴. هر دو مبنی بر سکون هستند. ۵. هر قسم در صدر جمله قرار می‌گیرند.

اما در آیه: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لا يَرْجِعُونَ﴾ بعضی گفته‌اند: جمله «انهم اليهم لا يرجعون» بدل از **کم** می‌باشد، ولی این قول مردود است، زیرا عامل بدل، عامل مبدل‌منه است.

پس اگر عامل مبدل منه «ألم یروا» باشد **کم** (مبدل منه) باید در صدر جمله باشد و «ألم یروا» نمی‌تواند عامل در آن باشد، چون لازمهٔ صدریت کم این است که مقدم بر عامل خود شود و در این جا عامل مقدم است. اما اگر عامل در کم را «اهلکنا» قرار دهیم، که مؤخر از **کم** است، اشکال دیگر لازم می‌آید، چون عامل باید مسلط بر بدل (کم) باشد، در حالی که این طور نیست. بنابر این جمله «انهم...» نمی‌تواند بدل از **کم** باشد. پس قول صواب این است که **کم** مفعول «اهلکنا» باشد و جمله «کم اهلکنا» یا معمول «یروا» خواهد بود، بنابر این که «ألم یروا» از افعال قلوب محسوب می‌گردد و لفظاً از عمل کردن تعلیق شده است پس تقدم آن بر **کم** اشکالی ندارد، چون عامل در آن نیست و از صدریت خارج نمی‌شود و **انّ** و صله (هم...) مفعول لاجله است. توجیه دیگر بر این که جمله «وکم اهلکنا...» معترضه، بین «یروا» و جمله **ان** و صله‌اش (انهم

اليه...) است. این جمله جانشین دو مفعول «ألم یرو» شده است.

نظیر آن قول ابن عصفور است که در آیـهٔ: ﴿أَوَ لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَساكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ﴾ گفته است: کم فاعل «أو لم یهد» می‌باشد و بنابر این **کم** در صدر جمله نخواهد بود، چون بعد از عاملش ذکر شده است. لذا این قول هم مردود است. بعضی جواب داده‌اند به این‌که این توجیه بنابر قول کسانی می‌باشد که **کم** را لازم الصدر نمی‌داند، و اما این جواب اشتباه بزرگی است، زیـرا نـمی‌توانـد وحی الهی را بر چنین قاعده‌ای حمل کرد که اخفش از بعضی اعراب نقل کرده است که وی جمله «ملکت کم عبید فیخرجها» بر زبان جـاری کـرده و کـم را از صـدریت خارج نموده است. لذا این خطای بزرگی است، زیرا قرآن را بر این لغت ردی توجیه نموده است، در حالی که توجیه صحیح برای آیه هست و آن این‌که فاعل «أو لم یهد» ضمیری است که به «الله» «علم» و یا به «هدی» بر می‌گردد که فعل «أو لم یهد» بـر آن دلالت می‌کند. و یا این‌که فاعل جمله «کم اهلکنا» است، بنابر قول کسانی که جمله را به طور مطلق و یا مشروط فاعل قرار می‌دهند و آن شرط عبارت، از این است که جمله، مقترن به چیزی باشد که فعل را از عمل تعلیق می‌کند و فعلی که جمله فاعلش هست از افعال قلب می‌باشد، مانند: «ظهر لی أقام زید».

در این مثال «ظهر» به معنای **علم** است که از افعال قلب به شمار می‌رود. جمله «اقام زید» فاعلش و همزه استفهام، جمله را از عمل تعلیق کرده است و در آیه گفته می‌شود: «أو لم یهد» به معنای «أو لم یعلم» است و همان‌طوری که تعلیق در افعال قلوب می‌آید در افعالی که به معنای آنها است هم می‌آید، ابو البقاء جایز دانسته است که ضمیر فاعل به مصدر «اهلاک» برگردد که آن مصدر از جمله «کم اهلکنا» به دست می‌آید. لازمه این قول این‌که ضمیر فاعل به متأخر برگردد.

البته باید توجه داشت که **کم** خبریه با **کم** استفهامیه در پنج امر با هم فرق دارند:

۱. **کم** خبریّه جمله خبریّه است که احتمال صدق و کذب دارد، به خلاف **کم** استفهامیه که از انشاءات است.

۲. در **کم** خبریهِ متکلم انتظار جواب ندارد، چون در حال اخبار است، اما در **کم** استفهامیه انتظار جواب دارد، چون در حال سؤال است.

۳. در **کم** خبریه اگر اسمی بدل از آن باشد بدون همزه است: «کم عبید لي خمسون بل ستون» در این جمله «خمسون» بدل از **کم** است آن هم بدون همزه و در **کم** استفهامیه بدل **کم** با همزه می‌آید؛ مثل: «کم مالك أعشرون أم ثلاثون». در این جمله «أعشرون» بدل از کم می‌باشد که با همزه ذکر شده است.

۴. تمیز **کم** خبریّه گاهی مفرد است، مثل: «کم عبداً ملکت» و زمانی جمع: «کم عبید ملکت» ولی در **کم** استفهامیه تمیز همواره جمع است مانند قول شاعر:

کم ملوک باد ملکهم　　　　و نعیم سوقة بادوا

چقدر ملوک که هلاک شده است و چه بسیار نعمت‌های رعیت هلاک شدند مملکت آنان. در این شعر تمیز **کم** استفهامیه جمع آمده است و در شعر:

کم عمّة لك یا جریر وخالة　　　　فدعاء قد حلبت علی عشاری

چه بسیار عمه و خاله که برای تو است ای جریر، و دست و پاهای آنها چوله است که می‌دوشیدند شتران ده ماه مرا.

«فدعاء» مؤنث «افدع» به معنای زن چلاق است .

در این شعر تمیز **کم** مفرد آمده است و دائماً مفرد است.

۵. تمیز **کم** خبریه باید مجرور باشد و تمیز **کم** استفهامیه منصوب است و هرگز مجرور نمی‌آید، چه آن که **کم** مجرور به حرف جر باشد یا نباشد، برخلاف فراء، زجاج و ابن سراج و جمع دیگر که گفته‌اند: اگر کم مجرور به حرف باشد، جایز است که تمیزش هم مجرور واقع شود، پس در این هنگام در **کم** استفهامیه دو وجه جایز

است: منصوب و مجرور که موارد نصبش بیشتر است برخلاف عده‌ای که در این صورت هم جر را جایز ندانسته‌اند و برخی در این موارد جر را به تقدیر مِن می‌دانند، نه به اضافه، در حالی که زجاج گفته است: به سبب اضافه مجرور است.

از مطالب مذکور استفاده می‌شود که در جرّ **کم** استفهامیه سه قول است: ۱. جواز به طور مطلق. ۲. منع مطلقاً. ۳. تفصیل بین این که **کم** جر داده شده باشد؛ مثل: «بکم درهم اشتریت» و اگر مجرور نباشد جرّ تمیز **کم** استفهامیه جایز نیست. گروهی عقیده دارند که بنی تمیم تمیز **کم** خبریّه را نصب می‌دهند، البته در صورتی که مفرد باشد و در شعر فرزدق:

کم عمّةٌ لك یا جریر وخالةٌ فدعاء قد حلبت علی عشاری

در تمیز دو وجه روایت شده است: جرّ، بنابر قیاس و قاعده در **کم** خبریّه، و نصب، بنابر لغت تمیمیه و یا بر تقدیر این که **کم** استفهامیه باشد که مراد «تهکم» است ای: «اخبرنی بعدد عماتکم و خالاتك اللاتی کنّ یخدمتني فقد نسیته»؛ ای جریر، خبر بده به من از عمه‌ها و یا خاله‌هایت که خدمت‌گزار من بودند و به تحقیق که فراموش کردم آنها را.

بنابراین **کم** مبتدا است و جمله «قد حلبت» خبر است (یعنی از جمله خدمات عمه و خاله‌ها این که شیر می‌دوشیدند) و این‌که ضمیر در حلبت مفرد آورده است با این که عمه و خاله‌ها جمع کثیری بودند به سبب این است که نظر بر لفظ **کم** است، نه معنای آن که عده کثیری بوده‌اند.

و نیز تمیز **کم** را در شعر فرزدق به رفع هم روایت کرده‌اند بنابر اینکه مبتدا باشد و اگر چه نکره است، اما به وصف «فدعاء» تخصیص داده شده است و نکره مخصصه بتواند مبتدا باشد و صفت محذوف است و آن صفت «فدعاء» که بعد از خاله ذکر شده است دلالت بر آن می‌کند همان طوری که لك وصف در بیت قبل از خاله محذوف

است ای: و «لك عمة» دلالت بر محذوف می‌کند و تقدیر: «کم عمة لك فدعاء» و خالة «لك فدعاء» و جمله «قد حلبت» خبر مبتدا است (کم) و چون مخبر عنه، لفظاً متعدد است (عمة و خالة) ناچار باید جمله دیگری هم در تقدیر گرفته شود، ای: «کم عمة قد حلبت و کم خالة قد حلبت». نظیر این، جمله «زینب و هند قامت» است، ای: «زینب قامت و هند قامت» بر این تقدیر **کم** ظرف یا مصدر است که تمیزش محذوف می‌باشد. تقدیر بنابر اول: «کم وقت» و بنابر دوم: «کم حلبة».

كأيّ

اسم مركب من كاف التشبيه وأيّ المنونة، ولذلك جاز الوقف عليها بالنون، لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية، ولهذا رسم في المصحف نوناً، ومن وقف عليها بحذفه اعتبر حكمه في الأصل وهو الحذف في الوقف.

وتوافق «كأيّ» كم في خمسة أمور: الإبهام، والافتقار إلى التمييز، والبناء، ولزوم التصدير، وإفادة التكثير تارة وهو الغالب نحو ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾[1] والاستفهام أخرى، وهو نادر، ولم يثبته إلا ابن قتيبة وابن عصفور وابن مالك، واستدل عليه بقول أبي بن كعب لابن مسعود رضي الله عنهما «كأيّ تقرأ سورة الأحزاب آيةً؟» فقال: ثلاثاً وسبعين.

وتخالفها في خمسة أمور:

أحدها: أنها مركبة، وكم بسيطة على الصحيح، خلافاً لمن زعم أنها مركبة من الكاف وما الاستفهامية، ثم حذفت ألفها لدخول الجار، وسكنت ميمها للتخفيف لثقل الكلمة بالتركيب.

---

۱. آل‌عمران (۳) الآية ۱۴۶.

والثاني: أن مميزها مجرور بمن غالباً، حتى زعم ابن عصفور لزوم ذلك، ويردّه قول سيبويه «وكأي رجلاً رأيت» زعم ذلك يونس، و «كأي قد أتانا رجلا» إلا أن أكثر العرب لا يتكلمون به إلا مع من، انتهى. ومن الغالب قوله تعالى ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ﴾[1] و ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ﴾[2] و ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دابَّةٍ﴾[3] ومن النصب قوله:

اطرد اليأس بالرّجا فكأيّ ... آلماً حمّ يسره بعد عسر

وقوله:

وكائن لنا فضلاً عليكم ومنّةً ... قديماً، ولا تدرون ما منّ منعم

والثالث: أنها لا يقع استفهاميةً عند الجمهور، وقد مضى.

والرابع: أنها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتيبة وابن عصفور، أجازا «بكأيّ تبيع هذا الثوب؟».

والخامس: أن خبرها لا يقع مفرداً.

كأيّ

مرکب است از کاف تشبیه و ای تنوین داده شده. در واقع مرکب از سه کلمه است: کاف، **ایّ** و تنوین. تنوین به منزله نون ساکنه است، لذا وقف بر تنوین می‌شود: کأیّن. به همین جهت در مصحف به نون نوشته می‌شود (کایّن). آنهایی که وقف می‌کنند بر حذف تنوین، حکم اصلی را در نظر می‌گیرند، چون در اصل تنوین هنگام وقف حذف می‌شود مثلاً: «جاء زیدٌ» گفته می‌شود: «جاء زید» در کاین بعد حذف تنوین، گفته می‌شود: کأیّ (بدون نون).

---

۱. آل‌عمران (۳) الآية ١٤٦.

۲. يوسف (۱۲) الآية ١٠٥.

۳. العنكبوت (۲۹) الآية ٦٠.

معنای **کاین** مثل معنای **کم** است؛ گاهی استفهامیه و گاهی خبریه می‌باشد که معنای تکثر را افاده می‌دهد و در پنج امر با **کم** موافق است:

۱. ابهام، ۲. احتیاج به تمیز که رفع ابهام شود، ۳. هر دو کلمه مبنی هستند، ۴. لزوم تصدیر اگر استفهامیه باشند و هم‌چنین خبریّه هم در صدر کلام قرار می‌گیرد، ۵. افاده تکثیر یا استفهام.

استعمالش در مورد اول غلبه دارد، مانند: **﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ﴾** و بر سبیل ندرت در معنای دوم هم استعمال می‌شود. اثبات **کأین** در این معنا در نزد ابن قتیبه، ابن عصفور و ابن مالک ثابت شده است، مثل قول ابی بن کعب که خطاب به ابن مسعود گفت: «وکایّن تقرأ سورة الأحزاب آيةً فقال ثلاثاً وسبعين» در این حدیث **کایّن** در استفهام استعمال شده است، یعنی چه مقدار آیه در سوره احزاب قرائت می‌کنی، او در جواب گفت: ۷۳ آیه.

البته **کاین** و **کم** در پنج چیز با هم فرق دارند:

۱. **کاین** مرکب از دو کلمه است ولی کم بسط است برخلاف کسانی که **کم** را مرکب از کاف تشبیه و **ما** استفهامیه می‌دانند که «الف» ما برای تخفیف ساقط شده است و میم ساکن گردیده است.

۲. غالباً تمیز کاین مجرور به **من** است در حدی که ابن عصفور گمان کرده است که **من** در تمیز **کاین** لازم است، اما قول او مردود است، زیرا سیبویه در جمله: «وکاین رجلاً» گفته است رجلاً منصوب است بنابر تمیزیّت و نیز در جمله: «و کأي أتانی رجلا یونس» عقیده دارد که تمیز **کاین**؛ رجلاً هست، بدون حرف جرّ، البته اکثر موارد استعمال با **من** است. پایان کلام سیبویه. در آیه: **﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ﴾** و **﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ﴾** تمیز **کاین** با **من** آمده و از جمله جاهایی که تمیز، منصوب بدون من می‌آید قول شاعر است:

اطرد اليأس بالرّجا فكأيّ آلماً حمّ يسره بعد عسر

طرد کن نا امیدی را به سبب امیدواری پس چه بسیار دردناکی که مقدر شده است آسانی کار او بعد از دشواری.

در این شعر تمیز **کاین** (الما) منصوب آمده است وقول شاعر دیگر:

وكـائن لنـا فـضلاً عـليكم ومـنّةً قديماً، ولا تدرون ما مـنّ مـنعم

چقدر فضل وکمال است برای ما بر شما در قدیم ایام در حالی که نـمی‌شناسد آن چه منعم منت گذاشته است.

در این بیت تمیز **کاین** (فضلاً) منصوب آمده است بدون **من**.

۳. هرگز **کأیّن** استفهام واقع نمی‌شود، نزد جمهور نحویون، اما **کم** بـرای اسـتفهام استعمال می‌شود؛ گرچه ابن‌مالک، ابـن‌عصفور و ابـن‌قتیبه مـعتقدند کـه **کأیـن** بـرای استفهام نیز به کار می‌رود.

۴. **کم** مجرور به «باء» واقع می‌شود ولی **کاین** اصلاً مجرور واقع نمی‌شود، برخلاف ابن قتیبه و ابن عصفور که اجازه داده‌اند گفته شود: «بکأین تبیع هذا الثوب». در ایـن جمله «باء» بر کایّن داخل شده است.

۵. هر گاه **کایّن** مبتدا واقع شود نباید خبرش مفرد باشد؛ چنان چه از مثال‌ها دانسته شد، ولکن **کم** گاهی خبرش مفرد است.

كذا

ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون كلمتين باقيتين على أصلهما، وهما كـاف التشـبيه وذا الإشـارية كقولك «رأيت زيداً فاضلاً ورأيت عمراً كذا» وقوله:

وأسـلمني الزّمـان كـذا فـلا طـرب ولا أنس

و يدخل عليها ها التنبيه كقوله تعالى ﴿أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ﴾[1].

الثاني: أن تكون كلمة واحدة مركبة من كلمتين مكنياً بها عن غير عدد كقول أئمة اللغة «قيل لبعضهم: أما بمكان كذا وكذا وجذ ؟ فقال: بلى وجاذا» فنصب بإضمار أعرف، وكما جاء في الحديث أنه يقال للعبد يوم القيامة: «أتذكر يوم كذا وكذا ؟ فعلت فيه كذا وكذا».

والثالث: أن تكون كلمة واحدة مركبة مكنياً بها عن العدد، فتوافق كأيّ في أربعة أمور: التركيب، والبناء، والإبهام، والافتقار إلى التمييز.

وتخالفها في ثلاثة أمور:

أحدها: أنها ليس لها الصّدر، تقول «قبضت كذا وكذا درهماً».

الثاني: أن تمييزها واجب النصب، فلا يجوز جره بمن اتفاقاً، ولا بالإضافة، خلافاً للكوفيين، أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال «كذا ثوب، وكذا أثواب» قياساً على العدد الصريح، ولهذا قال فقهاؤهم: إنه يلزم بقول القائل «له عندي كذا درهم» مئة، وبقوله «كذا دراهم» ثلاثة، وبقوله «كذا كذا درهماً» أحد عشر، وبقوله «كذا درهماً» عشرون، وبقوله «كذا وكذا درهماً» أحد وعشرون، حملاً على المحقّق من نظائرهن من العدد الصريح ووافقهم على هذه التفاصيل ـ غير مسألتي الإضافة ـ المبرد والأخفش وابن كيسان والسيرافى وابن عصفور، ووهم ابن السيّد فنقل اتفاق النحويين على إجازة ما أجازه المبرد ومن ذكر معه.

الثالث: أنها لا تستعمل غالباً إلا معطوفاً عليها، كقوله:

عد النفس نعمى بعد بؤساك ذاكراً   كذا وكذا لطفاً به نسي الجهد

وزعم ابن خروف أنهم لم يقولوا «كذا درهماً» ولا «كذا كذا درهما» وذكر ابن‌مالك أنه مسموع ولكنه قليل.

---

١. النمل (٢٧) الآية ٤٢.

كذا

بر سه وجه آمده است:

وجه اول: مرکب از «کاف» و **ذا**. کلمه اول حرف تشبیه و دوم اسم اشاره است، مثل: «رأيت زيداً فاضلاً و رأيت عمراً كذا» ای: «مثل ذا» و قول شاعر:

وأسلمنی الزّمان كذا ‌ ‌ ‌ ‌ فلا طرب ولا أنس

ذلیل کرد مرا روزگار مثل همین حال که در من مشاهده می‌کنی، نه طرب و نه انس.

در این شعر کلمه **کذا** مرکب از کاف و اسم اشاره می‌باشد و در بعضی از موارد «هاء» تنبیه بر **کذا** داخل می‌شود؛ مثل: ﴿أَهٰكَذَا عَرْشُكِ﴾.

وجه دوم: کذا یک کلمه لحاظ شود که مرکب از همان دو کلمه است و کنایه از امری غیر عدد آورده می‌شود، مثل قول بعض از لغویون: «اما بمكان كذا وكذا وَجَذً» جمع وجَذ «وجاذ» (مثل کلب وکلاب) به معنای گودال‌هایی که در کوه، آب باران را در خود جا می‌دهد. اما کلمه استفتاح است، یعنی آگاه باشید که در مکان فلان جا «وجاذ» موجود است. در این جا کذا و کذا کنایه از محل آمده است.

این جمله استفهام است و در جواب گفته شد: «بلى وجاذاً» و «وجاذاً» منصوب به فعل مقدر است ای: «اعرف وجاذاً». در حدیث آمده است که روز قیامت به بندگان خدا گفته می‌شود: «أتذكر يوم كذا وكذا فعلت فيه كذا وكذا» اولی کنایه از زمان آورده شده و دومی کنایه از اعمال، یعنی آیا به خاطر داری فلان روز را که فلان عمل را به جا آوردی.

وجه سوم: کنایه از عدد بیاید و مرکب باشد. در این صورت در چهار امر موافق با کایّ می‌شود:

۱. ترکیب از دو کلمه، ۲. مبنی بودن، ۳. وجود ابهام در معنایش، ۴. احتیاج به تمیز.

در سه چیز هم با آن مخالف است:

الف) صدر طلب نیست، به خلاف **کایّ** که صدر طلب است: «قبضت کذا وکذا درهماً» در جمله **کذا** مفعول «قبضت» است و در آخر کلام ذکر شده است.

ب) تمیز **کذا** بایدِ منصوب باشد. پس جایز نیست که جز داده شود، به اتفاق تمام نحویون، اما کوفیون جرّ تمیز را با اضافه جایز می‌دانند و این در جایی است که کنایه از عدد مفرد باشد که آن عدد به تمیز خود اضافه می‌شود. بنابراین اضافه کذا را جایز می‌دانند که کنایه از آن عدد می‌باشد؛ مثلاً به جای «مائة ثوب» گفته می‌شود «کذا ثوب» که «ثوب» مضاف الیه است و در مواردی مثل «ثلاثة اثواب» گفته می‌شود: «کذا» از «ثواب» بر طریق اضافه قیاس بر اصل عدد. لذا فقهای کوفه گفته‌اند: اگر کسی اقرار کند به جمله: «له عندي کذا درهم» (به جرّ درهم) صد درهم اقرار کرده است، چون **کذا** کنایه از عدد «مائه» است و اگر «کذا دراهم» بگوید، اقرار به «ثلاثه» است، چون تمیز جمع و مجرور است و اصل عدم زیاده بر سه تا است و اگر بگوید: «کذا کذا درهماً» اقرار به «احد عشر» است، چون **کذا** به جای «احد» و **کذا** دوم به جای «عشره» است و هر یک از «اثنا عشر» و «تسعة عشر» محتمل است، ولی اصل عدم زیاده است. حال اگر بگوید: «کذا درهماً» (به نصب) اقرار به بیست الی نود می‌شود، چون تمیز منصوب است و اگر «کذا و کذا درهماً» باشد کنایه از «واحد عشرون» است در تمام اینها **کذا** حمل می‌شود بر عدد، مثل آن که صریحاً بدون کنایه ذکر شده باشد. مبرّد هم با کوفیون در این مسئله موافقت کرده است، به غیر از آن دو موردی که تمیز **کذا** مجرور بود و نیز اخفش از بصریون و سیرافی و ابن عصفور با این توجیه موافق‌اند. ابن سیّد خیال کرده اتفاق نحویون بر این مسئله موجود است، در حالی که اتفاق نحویون وجود ندارد.

ج) کلمه کذا غالباً به شکل معطوف‌علیه استعمال می‌شود، یعنی **کذا** دوم عطف بر اول می‌شود؛ مانند قول شاعر:

عد النفس نعمى بعد بؤساك ذاكراً   كذا وكذا لطفاً بـه نسـي الجـهد

عطیه الهی را به نفس خود وعده بده بعد از حالت ناامیدی، در حالی که به خاطر داشته باشید تعداد زیادی لطف به او را.

در این شعر كذا معطوف‌علیه قرار گرفته است. ابن خروف عقیده دارد که جـمله «كذا درهماً» بدون عطف و «كذا كذا درهماً» بدون حرف عطف از عرب‌ها شنیده نشده است، منظورش این است که اگر شنیده شده باشد به تقدیر حرف عـطف مـعطوف است. ابن مالک گفته است: این ترکیب به ندرت شنیده شده است.

كلا

مركبة عند ثعلب من كاف التشبيه ولا النافية، قال وإنما شـدّدت لامـها لتـقوية المعنى، ولدفع توهم بقاء معنى الكلمتين، وعند غيره هي بسيطة.

وهي عند سيبويه والخليل والمبرد والزجاج وأكثر البصريين حرف مـعناه الرّدع والزّجر، لا معنى لها عندهم إلا ذلك، حتى إنهم يجيزون أبداً الوقف عليها، والابـتداء بما بعدها، وحتى قال جماعة منهم: متى سمعت كلّا في سورة فاحكم بأنها مكية، لأن فيها معنى التهديد والوعيد، وأكثر ما نزل ذلك بمكة، لأن أكثر العتو كان بها، وفيه نظر، لأن لزوم المكية إنما يكون عن اختصاص العتو بها، لا عن غلبته، ثم لا تمتنع الإشارة إلى عتو سابق، ثم لا يظهر معنى الزجر في كلّا المسبوقة بنحو ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[1]، ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2] ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[3] وقولهم المعنى: انته عن ترك الإيمان بالتصوير في أي صورة ما شاء الله، وبالبعث، وعن العجلة بالقرآن، تعسّف، إذ لم يتقدم في الأولين حكاية نفي ذلك عن أحد، ولطول الفصل في الثـالثة بين كلّا وذكر العجلة، وأيضاً فإن أول ما نزل خمس آيات من أول سورة العلق ثم نزل

---

١. الانفطار (٨٢) الآية ٨.

٢. المطففين (٨٣) الآية ٦.

٣. القيامة (٧٥) الآية ١٩.

﴿كَـلّا إِنَّ ٱلإِنْسانَ لَيَطْغىٰ﴾[1] فجاءت في افتتاح الكلام، والوارد منها في التنزيل ثلاثة وثلاثون موضعاً كلّها في النصف الأخير.

ورأى الكسائي وأبو حاتم ومن وافقهما أنّ معنى الرّدع والزّجر ليس مستمراً فيها، فزادوا فيها معنى ثانياً يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدأ بها، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال، أحدها للكسائي ومتابعيه، قالوا: تكون بمعنى حقاً، والثاني لأبي حاتم ومتابعيه، قالوا: تكون بمعنى ألا الاستفتاحية، والثالث: للنضر بن شميل والفراء ومن وافقهما، قالوا: تكون حرف جواب بمنزلة إي ونعم، وحملوا عليه ﴿كَـلّا وَالقَمَرِ﴾[2] فقالوا: معناه إي والقمر.

وقول أبي حاتم عندي أولى من قولهما، لأنه أكثر اطراداً، فإنّ قول النضر لا يتأتى في آيتي المؤمنين والشعراء على ما سيأتي، وقول الكسائي لا يتأتى في نحو ﴿إِنَّ كِتابَ ٱلأَبْرارِ﴾[3]، ﴿كَـلّا إِنَّ كِتابَ الفُـجّارِ﴾[4]، ﴿كَـلّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[5] لأن أنّ تكسر بعد ألا الاستفتاحية، ولا تكسر بعد حقاً ولا بعدما كان بمعناها، ولأن تفسير حرف بحرف أولى من تفسير حرف باسم، وأما قول مكى إن «كلّا» على رأي الكسائي اسم إذا كانت بمعنى حقاً فبعيد، لأن اشتراك اللفظ بين الاسمية والحرفية قليل، ومخالف للأصل، ومحوج لتكلف دعوى علة لبنائها، وإلّا فلم لا نوّنت ؟

وإذا صلح الموضع للردع ولغيره جاز الوقف عليها والابتداء بها على اختلاف التقديرين، والأرجح حملها على الردع لأنه الغالب فيها، وذلك نحو ﴿أَطَّـلَعَ ٱلغَيْبَ أَمِ ٱتَّـخَذَ عِنْدَ الرَّحْمـٰنِ عَهْداً * كَـلّا سَنَكْتُبُ ما يَـقُولُ﴾[6]، ﴿وَٱتَّـخَـذُوا مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ آلِـهَةً

---

١. العلق (٩٦) الآية ٦.

٢. المدثر (٧٤) الآية ٣٢.

٣. المطففين (٨٣) الآية ١٨.

٤. المطففين (٨٣) الآية ٧.

٥. المطففين (٨٣) الآية ١٥.

٦. مريم (١٩) الآية ٧٨ و ٧٩.

لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ ﴾[1].

وقد تتعين للردع أو الاستفتاح نحو ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّها كَلِمَةٌ﴾[2] لأنها لو كانت بمعنى حقاً لما كسرت همزة إنّ، ولو كانت بمعنى نعم لكانت للوعد بالرجوع لأنها بعد الطلب كما يقال «أكرم فلاناً» فتقول «نعم» ونحو ﴿قالَ أَصْحابُ مُوسىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[3] وذلك لكسر إن، ولأن نعم بعد الخبر للتصديق.

وقد يمتنع كونها للزجر نحو ﴿وَما هِيَ إِلَّا ذِكْرىٰ لِلْبَشَرِ * كَلَّا وَالْقَمَرِ﴾[4] إذ ليس قبلها ما يصح ردّه.

وقول الطبري وجماعة إنه لما نزل في عدد خزنة جهنم ﴿عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[5] قال بعضهم: اكفوني اثنين وأنا أكفيكم سبعة عشر، فنزل «كلّا» زجراً له، قول متعسّف، لأنّ الآية لم تتضمّن ذلك.

تنبيه

قرىء ﴿كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ﴾[6] بالتنوين: إما على أنه مصدر كلّ إذا أعيا، أي كلّوا في دعواهم وانقطعوا، أو من الكل وهو الثقل، أي حملوا كلّا، وجوز الزمخشري كونه حرف الردع ونوّن كما في «سلاسلاً» وردّه أبو حيان بأن ذلك إنما صحّ في «سلاسلاً» لأنه اسم أصله التنوين فرجع به إلى أصله للتناسب، أو على لغة من

---

١. مريم (١٩) الآية ٨١ و ٨٢.
٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٩٩ و ١٠٠.
٣. الشعراء (٢٦) الآية ٦١ و ٦٢.
٤. المدثر (٧٤) الآية ٣١ و ٣٢.
٥. المدثر (٧٤) الآية ٣٠.
٦. مريم (١٩) الآية ٨٢.

یصرف ما لاینصرف مطلقاً، أو بشرط کونه مفاعل أو مفاعیل، انتهی.

ولیس التوجیه منحصراً عند الزمخشري في ذلك، بل جوز کون التنوین بدلاً من حرف الإطلاق المزید في رأس الآیة، ثم إنه وصل بنیة الوقف، وجزم بهذا التوجیه في ﴿قَوارِیرَا۠﴾[1] وفي قراءة بعضهم ﴿وَاللَّیْلِ إِذا یَسْرِ﴾[2] بالتنوین، وهذه القراءة مصحّحة لتأویله في کلّا، إذ الفعل لیس أصله التنوین.

کلّا

به فتح کاف و تشدید لام. بعضی این کلمه را مرکب از «کاف» تشبیه و **لا** نافیه می‌دانند و تشدید «لام» هم به دو جهت است:

۱. تقویت معنا. ۲. دفع توهم معنای تشبیه از «کاف» و معنای نفی از **لا**.

این عقیده تغلب است، اما غیر او کلّا را کلمهٔ بسیط می‌دانند. این کلمه نزد سیبویه، خلیل، مبرد، زجاج و اکثر بصریون، حرف است و فقط برای ردع و زجر آورده می‌شود تا بتوانند شخص را از عقیده‌اش برگردانند. لذا در هر کجا که کلمه **کلّا** در قرآن پیدا می‌شود وقف بر آن جایز است، چون معنای تام را افاده می‌دهد که همان ردع شخص باشد.

حتی عده‌ای گفته‌اند: در هر سوره که **کلّا** باشد دلیل بر مکی بودن آن سوره است، چون در **لا** برای معنای کلّا تهدید نهفته شده است و این مناسب دوران قبل از هجرت است که رسول مکرم با مردم مکه مواجه بودند و در مقابل سرکش‌ها و مشرکان به سر می‌بردند، ولی در این استنباط از چند جهت نظر داریم:

۱. این در صورتی صحیح است که سرکشی در مقابل رسول رحمت منحصر به

---

۱. الإنسان (٧٦) الآیة ١٥.

۲. الفجر (٨٩) الآیة ٤.

دوران قبل از هجرت باشد، در حالی که بعد از هجرت هم بوده است.

۲. ممکن است در سوره‌های بعد از هجرت **کلّا** اشاره باشد به سرکش‌های قبل از هجرت.

۳. کلمه کلّا در همه جا دلالت بر تهدید نمی‌کند، مثل آیهٔ: **﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ * كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ﴾** و آیهٔ **﴿يَوْمَ يَقُومُ النّاسُ لِرَبِّ العالَمِينَ * كَلَّا إِنَّ كِتابَ الفُجّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾** و آیه: **﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ * كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ العاجِلَةَ﴾** در این آیات به قرینه جمله ما قبلش، دلالت بر زجر و ردع ندارد. بعضی گفته‌اند: **کلّا** در آیه اول دلالت می‌کند بر فعل امر (انتبه)، ای: «انته عن ترك الایمان بالتصویر فی ای سورة» و در آیه دوم **کلّا** دلالت دارد بر «انته عن ترك الایمان بالبعث» و در آیه سوم «انته عن ترك الایمان بالعجله»، ولی تحمل زحمت بلا فایده است، چون بدون این توجیهات معنا حاصل می‌شود و شأن نزول آیه اخیر این است که رسول الله ﷺ در هنگام نزول وحی، زبان به قرائت وحی حرکت می‌داد از ترس این که وحی فراموش شود. آن گاه آیه نازل شد: «لاتحرك...» و دلیل بر این که در این آیات، **کلا** دلالت بر ردع نمی‌کند این است که در دو آیه اول از هیچ کس حکایت نشده است که مشرکان تصویر خداوند را در خلقت و این که خداوند روزی را برای عالمیان اقامه می‌کند نفی نمایند تا این که **کلّا** برای ردع آنها باشد. در آیه اخیر **﴿لاتُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ﴾** فاصله زیادی با **کلّا** دارد و نمی‌تواند ردع آن باشد. دلیل دیگر این که در سوره علق بنابر قول اکثر برای اولین بار پنج آیه اول نازل گردیده و بعداً آیه کلّا نازل شد. پس در افتتاح کلام است و هیچ مناسبتی با ردع ندارد، چون مسبوق به آیاتی نیست که حکایت از اصرار مخاطبان بر امری داشته باشد.

در ۳۳ مورد از قرآن لفظ **کلّا** آمده است و تمام آنها در نصف آخر قرآن است. نظر کسائی، ابوحاتم و موافقان ایشان بر این است که معنای ردع و زجر برای کلّا در این

موارد به طور دائم ثابت نیست و ناچار آنها باید معنای دیگری برای آن در نظر بگیرند تا معنای تامی را افاده دهد و وقف بر آن صحیح باشد و ابتدا کلام تامی باشد، آن‌گاه در تعین آن معنا بر سه قول اختلاف کرده‌اند:

۱. قول کسائی که گفته است **کلّا** به معنای «حقاً» است بنابر این «حقاً» مفعول مطلق برای فعل محذوف است ای: «یحق حقاً» و در این صورت **کلّا** جمله مستقلی خواهد بود.

۲. قول ابو حاتم و پیروانش که گفته‌اند: **کلّا** به معنای **الا** استفهامیه است که بر اول جمله داخل می‌گردد.

۳. قول نضر بن شمیل، فراء و موافقانشان است که گفته‌اند: کلّا به معنای جواب می‌آید به منزلهٔ **بلی** و **نعم**.

هم‌چنین گفته‌اند: در آیهٔ ﴿**كَلَّا وَالْقَمَرِ**﴾ **کلّا** به معنای اِی (به کسر همزه) آمده است. به نظر من قول ابی حاتم بهتر از دو قول دیگر است زیرا این معنا شامل اکثر موارد آیاتی که کلّا در آن ذکر شده است می‌شود و قول نضر که کلا به معنای جواب باشد در دو آیه قبلی (سوره مؤمنین ۹۹ و سوره شعراء آیه ۲) ممکن نیست. و اما قول کسائی در این آیاتی که ذکر می‌شود امکان ندارد: ﴿**كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ**﴾ و ﴿**كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ**﴾ و ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**﴾ در این آیات **ان** بعد از **کلّا** مکسور آمده است، در حالی که بعد از **الا** استفتاحیه می‌تواند مکسور و بعد از «حقاً» و آن‌چه بدین معناست نمی‌تواند مکسور باشد.

دلیل دیگر بر قول ابی حاتم این‌که **کلّا** حرف است و **الا** استفتاحیه هم حرف می‌باشد و تفسیر حرف به حرف اولی است از تفسیر حرف به اسم (حقاً)، البته بنابر قول کسائی. اما قول مکی که گفته است: بنابر قول کسائی **کلّا** اسم است هر زمان که به معنای حقاً باشد، پس تفسیر اسم به اسم می‌باشد. این قول بعید به نظر می‌رسد، زیرا

در این صورت لازم می‌آید که یک کلمه (کلّا) مشترک باشد بین اسم و حرف و مخالف با اصل است (اما این اشتراک در موارد کثیری از کلمات فراوانی ذکر شد، مثل: **علا، خلا، حاشا و ان**. پس باید توجه داشت). دلیل دیگر بر مردود بودن قول مکی این‌که اگر **کلّا** اسم باشد مبنی خواهد بود، چون تنوین قبول نمی‌کند. پس هر دو باید برای علت بنای آن در جست‌جو باشیم، به خلاف این‌که حرف باشد که علت برای مبنی بودن نیاز ندارد، چون اصل در حرف، بنا و در اسم اعراب است. این بحث‌هایی که گفته شد زمانی در باره **کلّا** می‌آید که معنای ردع و زجر از آن استفاده نشود، وگرنه وقف بر **کلّا** جایز خواهد بود و نیز ابتدای به **کلّا** می‌شود، چون جمله تامی است، پس **کلّا** ممکن است به معنای ردع باشد و ممکن است برای معنای دیگر تقدیر گرفته شود. بعضی از موارد ممکن است تقدیر هر یک از معانی ردع و استفتاح و در این موارد ازجح حمل بر ردع است، چون این معنا در این لفظ غلبه دارد مثل: ﴿**أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْداً * كَلّا سَنَكْتُبُ مٰا يَقُولُ**﴾ و هم‌چنین آیه: ﴿**وَٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً * كَلّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ**﴾.

در این دو آیه هر یک از دو معنای ذکر شد. ممکن است،ولی حمل بر ردع و زجر می‌شود و در بعضی موارد **کلّا** متعین در معنای ردع یا استفتاح است: مثل: ﴿**رَبِّ ٱرْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ كَلّا إِنَّها كَلِمَةٌ**﴾ در این آیه ممکن نیست **کلّا** به معنای **حقاً** باشد، چون در این صورت همزه **ان** کسره داده نمی‌شد و به معنای **نعم** هم نیست، زیرا در این صورت **نعم** وعده به مراجعت می‌شود، چون **نعم** بعد از طلب برای وعده است چنان‌چه گفته می‌شود: «اکرم فلانا» در جواب می‌گویی: **نعم** و در آیه: ﴿**قالَ أَصْحابُ مُوسىٰ إِنّا لَمُدْرَكُونَ**﴾ قال **کلّا** ان معی ربی» **کلّا** نمی‌تواند به معنای **حقاً** و **نعم** باشد، زیرا **انّ** مکسور است. پس اگر **حقاً** و **نعم** بعد از جمله خبر باشد تصدیق آن است و در این‌جا نمی‌تواند تصدیق قول اصحاب حضرت موسی باشد. پس در این‌جا

معنی ردع از **کلّا** اراده شده است.

و قسم دیگر این‌که معنای ردع و زجر از کلا ممتنع است؛مثل آیه: ﴿وَمـا هِـیَ إِلّا ذِکْریٰ لِلْبَشَرِ * کَـلّا وَالقَمَرِ﴾ در این آیه قبل از **کلّا** چیزی ذکر نشده تا کـلّا ردع از آن باشد. تفسیر مجمع‌البیان نقل کرده است که هنگام نزول آیـه: ﴿عَـلَیْها تِسْـعَةَ عَـشَرَ﴾ ابوجهل به قریش گفت: «ثکلتکم امّهاتکم» آیا نمی‌شنوید که ابن ابی کبشه (حضرت رسولﷺ) می‌گوید: خزنه جهنم نوزده نفر می‌باشند. ابوالاسد جهمی گفت: من هفده نفر آن را کفایت می‌کنم و شما دو نفر آنها را کفایت کنید. این آیه قبل از **کلّا** به فـاصله چند آیه ذکر شده است. طبری گفته است: خداوند برای ردع قول آنـها آیـهٔ: ﴿کَـلّا وَالقَمَرِ﴾ را نازل گردانید، اما این قول اولاً، زحمت بی فائده‌ای است و ثانیاً، شأن نزول و تأویل آیه به نحوی که روایت شده، غیر منصوص در آیه است و شاید مراد و شأن نزول چیز دیگر باشد.

یک تنبیه

در آیه: ﴿کَـلّا سَیَکْفُرُونَ بِعِـبادَتِـهِمْ﴾ بعضی **کلّاً** را به فتح و تنوین قرائت کرده‌اند. بنابراین احتمال دارد **کلّا** مصدر باشد از «کلّ یکلّ کلّا» و معفول مطلق از فعل محذوف است، ای: «کلّوا کلاً فی دعواهم» در این صورت امکان دارد که به معنای خستگی آمده باشد، یعنی کفار مرا خسته و عاجز کردند. احـتمال دیگـر ایـن‌که بـه مـعنای ثـقل و سنگینی باشد. پس مفعول‌به برای فعل مقدر است ای: «حـملوا ثـقلاً». و زمـخشری احتمال سومی مطرح کرده است که **کلّا** حرف ردع است و تنوین در آخرش عوض از الف اطلاق است که در آخر **کلّا** موجود می‌باشد. همان‌طوری که در سلاسل به جای «الف» تنوین آمده است با این‌که اسم غیر متصرف است، ولی ابوحیان قول زمخشری را رد کرده است، به این دلیل که سلاسلاً اسم است و اصل در اسم تـنوین است و در

این‌جا به اصل خود برگشته است، یا این‌که بنا بر قول آنهایی آمده است که غیر منصرف را تنوین می‌دهند و یا بر لغت آنهایی است که جواز تنوین غیر منصرف را مشروط به وزن مفاعل و مفاعیل می‌دانند و چون سلاسل بر وزن مفاعل است تنوین گرفته است. پایان کلام ابوحیان.

اما توجیه سلاسل در نزد زمخشری منحصر نیست به آن‌چه ابوحیان آورده است، بلکه جایز دانسته است که بدل از حرف «الف» اطلاق باشد که در رأس آیه اضافه می‌شود و مراد از رأس آیه آخرش می‌باشد، یعنی سلاسل که در آخر آیه است فتحه داده می‌شود و از اشباع فتحه الف تولید می‌شود، همان‌طوری که کسره و ضمه اگر اشباع شود «یاء» و «واو» تولید می‌گردد و این نوع تنوین ترنّم نامیده می‌شود و در کلمه قواریر، که بنابر قرائت بعضی، با تنوین آمده است. زمخشری به همین توجیه جزم پیدا کرده است. هم‌چنین در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ بعضی فعل مضارع ﴿يَسْرِ﴾ را با تنوین قرائت کرده‌اند ﴿يسرٍ﴾. زمخشری گفته است: تنوین عوض از «یاء» است، چون در اصل «یسیر» بوده و «یاء» لام الفعل ساقط گردید و عوض آن تنوین در آخرش آمد و این قرائت در این‌جا با تأویلی که زمخشری کرده، مصحّح توجیه او فقط در کلّا می‌باشد، چون فعل در اصل قبول تنوین نمی‌کند، مثل کلّا که حرف است و در اصل تنوین قبول نمی‌کند.

كأنّ

حرف مركب عند أكثرهم، حتى ادّعى ابن هشام وابن الخباز الإجماع عليه، وليس كذلك، قالوا: والأصل في «كأنّ زيداً أسد» إن زيداً كأسد، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همزة أنّ لدخول الجار عليه، ثم قال الزجاج وابن جني: ما بعد الكاف جرّ بها.

قال ابن جني: وهي حرف لا يتعلق بشيء، لمفارقته الموضع الذي تتعلق فيه بالاستقرار، ولا يقدر له عامل غيره، لتمام الكلام بدونه، ولا هو زائد، لإفادته التشبيه.

وليس قوله بأبعد من قول أبي الحسن: إن كاف التشبيه لا تتعلق دائماً بشيء.

ولما رأى الزجاج أن الجارّ غير الزائد حقه التعلق قدر الكاف هنا اسماً بمنزلة مثل، فلزمه أن يقدر له موضعاً، فقدّره مبتدأ، فاضطر إلى أن قدر له خبراً لم ينطق به قطّ، ولا المعنى مفتقر إليه، فقال: معنى «كأنّ زيداً أخوك» مثل أخوّة زيد إياك كائن.

وقال الأكثرون: لا موضع لأنّ وما بعدها، لأن الكاف وأنّ صارا بالتركيب كلمة واحدة، وفيه نظر، لأن ذلك في التركيب الوضعي، لا في التركيب الطارئ في حال التركيب الإسنادي.

والمخلص عندي من الإشكال أن يدّعى أنها بسيطة، وهو قول بعضهم.

وفي شرح الإيضاح لابن الخباز: ذهب جماعة إلى أن فتح همزتها لطول الحرف بالتركيب، لا لأنها معمولة للكاف كما قال أبو الفتح، وإلّا لكان الكلام غير تام، والإجماع على أنه تامّ، انتهى. وقد مضى أن الزجاج يراه ناقصاً.

وذكروا لكأنّ أربعة معان:

أحدها: ـ وهو الغالب عليها، والمتفق عليه ـ التشبيه، وهذا المعنى أطلقه الجمهور لكأنّ، وزعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسيّ أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسماً جامداً نحو «كأن زيداً اسد» بخلاف «كأنّ زيداً قائم، أو في الدار، أو عندك، أو يقوم» فإنها في ذلك كله للظّنّ.

والثاني: الشك والظن، وذلك فيما ذكرنا، وحمل ابن الأنباري عليه «كأنّك بالشتاء مقبل» أي أظنه مقبلاً.

والثالث: التحقيق، ذكره الكوفيون والزجاج، وأنشدوا عليه:

فأصبح بطن مكّة مقشعرّاً ... كأنّ الأرض ليس بها هشام

أي لأن الأرض، إذ لا يكون تشبيهاً، لأنه ليس في الأرض حقيقة.

فإن قيل، فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟

قلت: من جهة أن الكلام معها في المعنى جواب عن سؤال عن العلة مقدر، ومثله ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وأجيب بأمور: أحدها: أن المراد بالظرفية الكون في بطنها، لا الكون على ظهرها، فالمعنى أنه كان ينبغي ألّا يقشعرّ بطن مكة مع دفن هشام فيه، لأنه لها كالغيث.

الثاني: أنه يحتمل أن هشاماً قد خلّف من يسدّ مسدّه، فكأنه لم يمت.

الثالث: أن الكاف للتعليل، وأنّ للتوكيد، فهما كلمتان لا كلمة، ونظيره ﴿وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ﴾[2] أي أعجب لعدم فلاح الكافرين.

والرابع: التقريب، قاله الكوفيون ، وحملوا عليه «كأنك بالشتاء مقبل» و«كأنك بالفرج آت» و«كأنك بالدنيا لم تكن وبالآخرة لم تزل» وقول الحريري:

كأني بك تنحطّ (إلى اللحد وتنغط)

وقد اختلف في إعراب ذلك، فقال الفارسي: الكاف حرف خطاب، والباء زائدة في اسم كأنّ، وقال بعضهم: الكاف اسم كأنّ، وفي المثال الأول حذف مضاف، أي كأن زمانك مقبل بالشتاء، ولا حذف في «كأنك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر، والباء بمعنى في، وهي متعلقة بتكن، وفاعل تكن ضمير الخاطب، وقال ابن عصفور: الكاف والياء في كأنك وكأنّي زائدتان كافّتان لكأنّ عن العمل كما تكفها ما، والباء زائدة في المبتدأ، وقال ابن عمرون: المتصل بكأنّ اسمها، والظرف خبرها، والجملة بعده حال، بدليل قولهم «كأنّك بالشّمس وقد طلعت» بالواو، ورواية بعضهم «ولم تكن، ولم تزل» بالواو، وهذه الحال متممة لمعنى الكلام كالحال في قوله تعالى ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ

---

١. الحج (٢٢) الآية ١.

٢. القصص (٢٨) الآية ٨٢.

التَّذكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[1] وكحتى وما بعدها في قولك «مازلت بزيد حتى فعل» وقال المطرزي: الأصل كأني أبصرك تنحط، وكأني أبصر الدنيا لم تكن، ثم حذف الفعل وزيدت الباء.

مسألة

زعم قوم أن كأنّ قد تنصب الجزءين، وأنشدوا:

كأنّ أذنيه إذا تشوّفا ... قادمةً أو قلماً محرّفا

فقيل: الخبر محذوف، أي يحكيان، وقيل: إنما الرواية «تخال أذنيه» وقيل: الرواية «قادمتا أو قلما محرّفا» بألفات غير منونة، على أن الأسماء مثناة، وحذفت النون للضرورة، وقيل: أخطأ قائله ، وهو أبو نخيلة، وقد أنشده بحضرة الرشيد فلحّنه أبو عمرو والأصمعي، وهذا وهم، فإن أبا عمرو توفي قبل الرشيد.

كأنّ

حرف است. مرکب از «کاف» تشبیه و **انّ** (مکسوره) در نزد اکثر نحویین تا جایی که ابن‌هشام و ابن خباز ادعای اجماع کرده‌اند. اما تحقق اجماع مسلم نیست. گفته‌اند: اصل در «کأنّ زیداً أسد» «ان زیداً کالأسد» بوده و کاف تشبیه به دلیل اهتمام به تشبیه بر اول جمله داخل شده است تا از ابتدا تشبیه مفهوم شود و بعد از دخول کاف همزه **انّ** مفتوح گردیده و ما بعد از کاف (مجموع جمله در ان زیداً اسدٌ) محلاً مجرور است، ولی اسم و خبر آن بر اعراب نصب و جر باقی هستند. ابن جنی گفته: «کاف» حرف است، اما به چیزی تعلق نمی‌گیرد به جهت این‌که از موضع خود جدا شده است، چون

---

١. المدثر (٧٤) الآية ٤٩.

موضع کاف دخول بر مشبه‌به است و در آن صورت متعلق به «استقر» بوده است. برای کاف عاملی دیگر غیر از استقرار در نظر گرفته نمی‌شود، زیرا کلام بدون آن تمام است و نیز امکان ندارد که در مثل کان زید اسداً کاف زاید باشد زیرا افاده تشبیه می‌کند، اما قول ابن جنی بعیدتر از قول ابی الحسن اخفش نیست که گفته است: کاف تشبیه هیچ وقت به چیزی تعلق نمی‌گیرد. پس هر دو قول بعید است. اما زجاج چون عقیده دارد که حرف جرّ غیر زاید باید به عاملی تعلق گیرد، لذا در کاف **کانّ** که به چیزی تعلق نگرفته گفته است: کاف اسم است، نه حرف و در موضع ابتدا است، چون به جای **مثل** آمده و باید برای کاف خبری در تقدیر گرفته شود که هیچ گاه به آن تلفظ نشده است و هیچ وقت معنای جمله به آن احتیاج ندارد. لذا در توجیه قول خود گفته است: معنای جمله «كأنّ زيداً أخوك»، جمله «مثل اخوة زيد اياك ثابت است» در این توجیه **مثل** به جای «کاف» **کان** است و مبتدا و خبر مقدر (کاف و کائن) هیچ گاه به آن تلفظ نشده است. در مقابل آنهایی که ما بعد «کاف» را محلاً مجرور می‌دانند، قول دیگر است که جمله ما بعد «کاف» محلی از اعراب ندارد و اکثر نحویون بر همین قول می‌باشند، چون بعد از ترکیب با **إنّ** به منزله کلمه واحده است. البته باید توجه داشت که ترکیب دو کلمه با هم بر دو نوع است:

قسم اول: بعد از ترکیب معنای هر یک از آنها فراموش می‌شود و برای معنای دیگر وضع می‌گردد و به این، ترکیب وضعی گفته می‌شود؛ مثل: «بعلبك».

قسم دوم: بعد از ترکیب، اصل دو کلمه لحاظ می‌گردد و به این، ترکیب ظاهری «عارضی» گفته می‌شود و حکم ترکیب اسنادی را دارد؛ مثل: «عبدالله» که مضاف و مضاف الیه است.

بنابراین ترکیب «کاف» یا **انّ** از قسم دوم است، لذا باید کلمه اول در جمله بعدش عمل کند، چون معنای «کاف» به حال خود باقی است، اما قائلان به ترکیب، آن را از

قسم اول می‌دانند. پس «کاف» عمل نمی‌کند. مبنای مصنف این است که **کأنّ** بسیط است، نه مرکب. ابن خباز در کتاب شرح ایضاح گفته است: جماعتی عقیده دارند که **کانّ** مرکب از «کاف» و **انّ** می‌باشد و **ان** مکسوره بعد از دخول «کاف» مفتوح می‌گردد، نه به سبب این که **ان** و صله‌اش مجرور به «کاف» می‌شود؛ چنان چه ابوالفتح گفته است، بلکه فتح آن به دلیل طولانی شدن مرکب است و کسره ثقیل بوده و به فتحه تبدیل شده است. اگر به جهت عمل کردن «کاف» بود باید کلام غیر تام باشد و اجماع بر این است که کلام تامی است و قبلاً از زجاج گذشت که گفته بود کلام ناقص است.

نحویون برای **کانّ** چهار معنا ذکر کرده‌اند:

۱. تشبیه و غالباً در همین معنا استفاده می‌شود. اجماع نحویون همین اعتقاد را دارند و جمهور آنها نیز به طور مطلق همین معنا را برای **کان** ذکر کرده‌اند، اما پسر سیّد بطلیموسی و عده‌ای دیگر گمان کرده‌اند که افاده این معنا در صورتی است که خبرش جامد باشد؛ مثل: «کان زیداً اسداً» به خلاف «کان زید قائم» یا «کان زید فی الدار» و یا «عندك» و یا «یقوم» که گفته است، در همه این موارد **کانّ** برای ظن و گمان می‌آید.

۲. شک و ظن. این معنا در زمانی است که خبرش اسم جامد نباشد؛ چنان چه در مثال ذکر شد.

ابن انبازی، قول شاعر «کانّك بالشتاء مقبل» را حمل بر همین معنا کرده است، ای: «اظنّه مقبلاً.»

۳. تحقیق، مرادف با **انّ**. این معنا را کوفیون و زجاج ذکر کرده‌اند و استدلال به قول شاعر نموده‌اند:

فأصبح بطن مكّة مقشعرّاً   كأنّ الأرض ليس بها هشام

صبح کرد در وادی مکه در زیر زمین در حالی که زمین لرزنده بود گویا در زمین هشامی نبود.

در این شعر کوفیون گفته‌اند: **کانّ** به معنای **انّ** است، ای: «انّ ارض»، زیرا مراد شاعر

تشبیه نیست، چون هشام حقیقتاً در روی زمین نبوده است، نه این که شبیه به نبودن در روی زمین است و اگر گفته شود که در این صورت معنای علیت از کجا استفاده می‌شود (علت لرزش زمین در صورتی که هشام در روی زمین نبوده)، در جواب گفته می‌شود: **کانّ** با اسم و خبرش جواب از سؤال مقدر است و سؤال مقدر از علت لرزش زمین است و جمله «کان الارض لیس بها هشام» می‌فهماند که هشام در روی زمین نیست و در زیر زمین دفن شده و از عظمت او زمین می‌لرزد. آیه: ﴿یا أَیُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیءٌ عَظِیمٌ﴾ جواب سؤال مقدر است، ای: «لأيّ شيء نتّقي»، برای چه چیز پرهیز کنیم. جواب این سؤال «ان زلزلة الساعة شیء عظیم» است.

اما آنهایی که معنای تحقیق را برای **کانّ** قبول ندارند از شعر به چند وجه جواب داده‌اند:

اول: مراد از «کان الارض لیس بها هشام» ضمیر بها به «بطن ارض» برمی‌گردد، یعنی گویا زمینی که هشام در آن خوابیده زمینی است که هشام در آن جا نخوابیده است. بنابر این **کانّ** برای تشبیه این دو زمین به هم دیگر است و چون وجود هشام به سبب این که مثل باران رحمت است، باید لرزش را از زمین برمی‌داشت مثل زمینی است که هشام در آن نیست.

دوم: به وسیله **کانّ** زمینی که حقیقتاً خالی از هشام است تشبیه شود به زمینی که خالی از هشام نیست به جهت این که جانشین برای خود گرفته باشد. پس گویا هشام زنده است و نفعش حاصل است.

در نتیجه، زمینی که هشام در آن وجود دارد گویا مثل زمینی است که هشام در آن وجود ندارد.

سوم: **کانّ** در این شعر مرکب از «کاف» علت و **ان** تؤکیدیّه است، همان طوری که در آیه ﴿وَیْکَأَنَّهُ لا یُفْلِحُ الْکافِرُونَ﴾ وی اسم فعل است به معنای اعجب، و «کاف» برای

علت و **ان** تأکید است، پس معنای شعر «لان الارض لیس بها هشام» است.

۴. تقریب خبر به اسم است، مرادف با معنای **کاد**. این معنا را کوفیون گفته‌اند و مثال‌های زیر را حملِ بر این معنا کرده‌اند:

۱. «کانّك بالشتاء مقبل.» ۲. «کانّك بالفرج آت.» ۳. «کانّك بالدنیا لم یکن.» ۴. «کانّك بالاخرة لم تزل». در اعراب این مثال‌ها پنج قول وجود دارد:

الف) قول فارسی که گفته است: کاف در **کانّك** خطاب است و «باء» در بالشتاء زاید می‌باشد. پس «والشتاء» اسم و «مقبل» خبر است یعنی: «قربك زمان اقبال الشتاء.»

ب) «کاف» ضمیر و اسم کان است و در مثال اول مضاف حذف شده و مضاف الیه (کاف) باقی مانده است، ای: «کان زمانك مقبل بالشتاء» و در مثال «کانّك بالدنیا» چیزی حذف نشده است. پس «کاف» ضمیر و اسم کان است و «جمله لم تکن» خبرش می‌باشد و «باء» بالدنیا به معنای **فی** و متعلق به «تکن» و فاعل «تکن» ضمیر خطاب (أنت) است.

ج) ابن عصفور گفته است: «کاف» در **کأنّك** و «یاء» در **کانّی**، کافّه‌اند که **کانّ** را از عمل باز می‌دارند، نظیر **ماکافه** (کانّما) و تقدیر: «کانّ بالشاء مقبل وکانما بالدنیا لم‌تکن» در این توجیه «الشتاءِ» مبتدا می‌شود و «باء» زاید داخل بر آن شده است؛ مثل «یحسبك درهم» و خبر مبتدا، اسم یا جمله بعدش خواهد بود.

د) ابن عمرون گفته است: ضمیر متصلی به **کانّ** اسم و ظرف (بالشتاء) خبرش می‌باشد و مقبل خبر مبتدای محذوف، ای «هو مقبل» جمله حالیه است. دلیل این ترکیب، جمله: «کانك بالشمس و قد طلعت» می‌باشد که توجیهش مثل «کانّك بالشتاء مقبل» است. دلیل بر حال بودن جمله بعدش «واو» است. برخی مثال سوم و چهارم را با «واو» روایت کرده‌اند: «کانّك بالدنیا ولم تکن» و «ولم‌تزل» و این روایت مؤید قول ابن عمرون است.

باید دانست که جمله حالیه در مثال‌های مذکور متمّم معنای کلام است؛ مثل آیه: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ که «معرضین» حال و متمم کلام است که بدون حال معنای کلام فهمیده نمی‌شود و مثل «مازلت بزید حتی فعل» که «حتی فعل» متمم کلام است.

ه) مطریزی (ناصر بن ابی المکارم فقیه حنفی معتزلی) در جمله «کانی بک تنحط بالدنیا لم تکن» گفته است: در اصل «کانی ابصرك تنحط و کانی ابصر الدنیا لم تکن» بوده و فعل «ابصر» حذف شده و باء زایده بر مفعولش داخل گردیده است.

یک مسئله

گروهی اعتقاد دارند، **کانّ** اسم و خبرش را نصب می‌دهد و برای ادعای خود به این شعر استناد کرده‌اند:

كـأنّ أذنـيه إذا تشـوّفا قـادمةً أو قـلماً مـحرّفا

گویا دو گوش آن اسب هنگامی که دست‌ها را به جلو برده است مانند بال مرغ است.

در این شعر **کانّ** اسم خود (اذنیه) و خبرش (قادمه) را نصب داده است. برخی جواب داده‌اند: خبر **کان** جمله محذوف (یحکیان) است. بعضی این شعر را «تخال أذنیه...» روایت کرده‌اند که در این صورت از بحث خارج است. «اذنیه» و «قادمه» دو مفعول «تخال» هستند، چون افعال قلوب مبتدا و خبر را به منزله دو مفعول خود قرار می‌دهند و نیز گفته شده است: روایت در شعر در بیت دوم «قادمتا أو قلما محرّفا» با «الف» تثنیه بدون تنوین بنابر این که تثنیه باشند که نون تثنیه به دلیل ضرورت شعری حذف شده باشد. بنابراین اسم **کانّ** «قادمتا» مرفوع است به الف. جواب چهارم این که گوینده شعر (ابونخیله) اشتباه کرده است که «قادمتا» را به نصب خوانده و لذا هنگامی که شعر در نزد هارون الرشید خوانده شد، ابو عمرو و اصمعی انشاد کننده را به غلط

نسبت دادند، ولی این نقل صحیح نیست، زیرا ابو عمرو قبل از هارون‌الرشید فوت کرده بود.

كلّ

اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكّر، نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ اَلْمَوْتِ﴾[1] والمعرّف المجموع نحو ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ فَرْداً﴾[2] وأجزاء المفرد المعرف نحو «كلّ زيد حسن» فإذا قلت «أكلت كلّ رغيف لزيد» كانت لعموم الأفراد، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد.

ومن هنا وجب ـ في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان «كذلك يطبع الله على كلّ قلب متكبّر جبّار» بترك تنوين قلب ـ تقدير كل بعد قلب ليعمّ أفراد القلوب كما عم أجزاء القلب.

وترد كل ـ باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها ـ على ثلاثة أوجه.

فأما أوجهها باعتبار ما قبلها.

فأحدها: أن تكون نعتاً لنكرة أو معرفة، فتدل على كماله، وتجب إضافتها إلى اسم ظاهر مماثل لفظاً ومعنى، نحو «أطعمنا شاة كلّ شاة» وقوله:

وإنّ الذي جائت بفلج دماؤهم ... هم القوم كلّ القوم يا أمّ خالد

والثاني: أن تكون توكيداً لمعرفة، قال الأخفش والكوفيون: أو لنكرة محدودة، وعليهما ففائدتها العموم، وتجب إضافتها إلى اسم مضمر راجع إلى المؤكد نحو ﴿فَسَجَدَ الملائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾[3] قال ابن مالك: وقد يخلفه الظاهر كقوله:

---

۱. آل‌عمران (۳) الآية ۱۸۵.

۲. مريم (۱۹) الآية ۹۵.

۳. ص (۳۸) الآية ۷۳.

كم قد ذكرتك لو أجزى بذكركم   يا أشبه النّاس كلّ النّاس بـالقمر

وخالفه أبو حيان، وزعم أن «كل» في البيت نعت مثلها في «أطعمنا شاة كل شاة» وليست توكيداً، وليس قوله بشيء، لأن التي ينعت بها دالة على الكمال، لا على عموم الأفراد.

ومن توكيد النكرة بها قوله:

نـلبث حـولاً كـاملاً كـلّه   لا نـلتقي إلّا عـلى مـنهج

وأجاز الفراء والزمخشري أن نقطع «كل» المؤكد بها عن الإضافة لفظاً تـمسكاً بقراءة بعضهم ﴿إِنَّا كُلٌّ فِـيهَا﴾[1] وخرجها ابن مالك على أن «كـلا» حـال مـن ضـمير الظرف، وفيه ضعف من وجهين: تقديم الحال على عامله الظـرف، وقـطع كـل عـن الإضافة لفظاً وتقديراً لتصير نكرة فيصح كونه حالاً، والأجود أن تقدر كلا بدلاً من اسم إنّ، وإنما جاز إبدال الظاهر من ضمير الحاضر بدل كل لأنه مفيد للاحاطة مثل «قمتم ثلاثتكم».

والثالث: ألّا تكون تابعة، بل تالية للعوامل، فتقع مضافة إلى الظاهر نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِـينَةٌ﴾[2] وغير مضافة نحو ﴿وَكُـلًّا ضَرَبْنَا لَهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[3].

وأما أوجهها الثلاثة التي باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها:

الأول: أن تضاف إلى الظاهر، وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو «أكرمت كلّ بني تميم».

والثاني: أن تضاف إلى ضمير محذوف، ومقتضى كلام النحويين أن حكمها كالتي قبلها، ووجهه أنهما سيان في امتناع التأكيد بهما، وفي تذكرة أبي الفتح أن تقديم كل

---

١. غافر (٤٠) الآية ٤٨.

٢. المدثر (٧٤) الآية ٣٨.

٣. الفرقان (٢٥) الآية ٣٩.

في قوله تعالى ﴿كُـلّاً هَدَيْنا﴾[1] أحسن من تـأخيرها، لأن التـقدير كـلهم، فـلو أخـرت لباشرت العامل مع أنها في المعنى منزّلة منزلة ما لا يباشره، فلما قـدمت أشـبهت المرتفعة بالابتداء في أن كلاً منهما لم يسبقها عامل في اللفظ.

الثالث: أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به، وحكمها أن لايعمل فيها غالباً إلّا الابتداء، نحو ﴿إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ﴾[2] فيمن رفع كلّاً، ونحو ﴿وَكُلُّهُمْ آتِـيهِ﴾[3] لأن الابتداء عامل معنوي، ومن القليل قوله:

يميد إذا مادت عليه دلاؤهم ... فيصدر عنه كلّها وهـو نـاهل

ولا يجب أن يكون منه قول عليّ رضي الله عنه:

فـــلمّا تـبيّنّا الهـدى كـان كـلّنا ... على طاعة الرحمن والحـقّ والتّـقى

بل الأولى تقدير كان شأنية.

فصل

واعلم أن لفظ «كل» حكمه الإفراد والتذكير، وأن معناها بحسب ما تضاف إليـه، فإن كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها، فلذلك جاء الضمير:

أ) مفرداً مذكراً في نحو ﴿وَكُلُّ شَيءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُـرِ﴾[4]، ﴿وَكُلَّ إِنْسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ﴾[5] وقول أبي بكر وكعب ولبيد رضي الله عنهم:

كـلّ امـرئٍ مـصبّح فـي أهـله ... والموت أدنـى مـن شـراك نـعله

---

١. الأنعام (٦) الآية ٨٤.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٤.

٣. مريم (١٩) الآية ٩٥.

٤. القمر (٥٤) الآية ٥٢.

٥. الإسراء (١٧) الآية ١٣.

كلّ ابن أنثى وإن طالت سلامته يوماً على آلة حدباء محمول

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

وقول السموءل:

إذا المرء لم يدنس من اللّؤم عرضه فكلّ رداء يرتديه جميل

ب) ومفرداً مؤنثاً في قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[2].

ج) ومثنى في قول الفرزدق:

وكلّ رفيقي كلّ رحل ـ وإن هما تعاطى القنا قوماهما ـ أخوان

وهذا البيت من المشكلات لفظاً ومعنىً وإعراباً، فلنشرحه:

قوله «كل رحل» كل هذه زائدة، وعكسه حذفها في قوله تعالى ﴿عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[3] فيمن أضاف، ورحل: بالحاء المهملة، وتعاطى: أصله «تعاطيا» فحذف لامه للضرورة، وعكسه إثبات اللام للضرورة فيمن قال:

لها متنتان خظاتا كما أكب على ساعديه النمر

إذا قيل: إن «خظاتا» فعل وفاعل، و الألف من «تعاطى» لأم الفعل، ووحّد الضمير لأن الرفيقين ليس باثنين معينين، بل هما كثير كقوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا﴾[4] ثم حمل على اللفظ، إذ قال «هما أخوان» كما قيل ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[5] وجملة «هما أخوان» خبر كل، وقوله «قوما» إمّا بدل من القنا لأن قومهما من

---

١. المدثر (٧٤) الآية ٣٨.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ١٨٥.

٣. غافر (٤٠) الآية ٣٥.

٤. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

٥. الحجرات (٤٩) الآية ٩.

سببهما إذ معناها تقاومهما، فحذفت الزوائد، فهو بدل اشتمال، أو مفعول لأجله، أي تعاطيا القنا لمقاومة كل منهما الآخر، أو مفعول مطلق من باب ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ﴾[1] لأن تعاطي القنا يدل على تقاومهما.

ومعنى البيت أن كل الرفقاء في السفر إذا استقروا رفيقين فهما كالأخوين لاجتماعهما في السفر والصحبة، وإن تعاطى كل واحد منهما مغالبة الآخر.

ومجموعا مذكراً في قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2] وقول لبيد:

وكلّ أناس سوف تدخل بينهم ... دويهية تصفرّ منها الأنامل

ومؤنثاً في قول الآخر:

وكلّ مصيبات الزّمان وجدتها ... سوى فرقة الأحباب هيّنة الخطب

ويروى:

وكل مصيبات تصيب فإنها ... .

وعلى هذا الروايه فالبيت مما نحن فيه.

وهذا الذي ذكرناه ـ من وجوب مراعاة المعنى مع النكرة ـ نصّ عليه ابن مالك، وردّه أبو حيان بقول عنترة:

جادت عليه كلّ عين ثرّة ... فتركن كلّ حديقة كالدّرهم

فقال «تركن» ولم يقل تركت، فدل على جواز «كلّ رجل قائم، وقائمون».

والذي يظهر لي خلاف قولهما، وأن المضافة إلى المفرد إن أريد نسبة الحكم إلى كل واحد وجب الإفراد نحو «كلّ رجل يشبعه رغيف» أو إلى المجموع وجب الجمع كبيت عنترة، فإنّ المراد أن كل فرد من الأعين جاد، وأن مجموع الأعين تركن، وعلى

---

١. النمل (٢٧) الآية ٨٨.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٥٣.

هذا فتقول «جاد عليّ كلّ محسن فأغناني» أو «فأغنوني» بحسب المعنى الذي تريده.

وربما جمع الضمير مع إرادة الحكم على كل واحد، كقوله:

.... مــن كـل كـوماء كـثيرات الوبـر

وعليه أجاز ابن عصفور في قوله:

ومــا كـلّ ذي لبّ بـمؤتيك نـصحه ومــا كــلّ مــؤت نـصحه بـلبيب

أن يكون «مـؤتيك» جـمعاً حـذفت نـونه للإضـافة، ويـحتمل ذلك قـول فـاطمة الخزاعية تبكي أخواتها:

إخـــوتي لا تـبعدوا أبـداً وبـــلى والله قـــد بـعدوا

كـلّ مـا حـيّ وإن أمـروا وارد الحـوض الذي وردوا

وذلك في قولها «أمروا» فأما قولها وردوا فالضمير لإخوتها، هذا إن حملت الحـيّ على نقيض الميت وهو ظاهر، فإن حملته على مرادف القبيلة فـالجمع فـي «أمـروا» واجب مثله في ﴿كُـلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْـهِمْ فَرِحُونَ﴾[1] وليس مـن ذلك ﴿وَهَمَّتْ كُـلُّ أُمَّـةٍ بِرَسُولِهِمْ لِـيَأْخُذُوهُ﴾[2] لأن القرآن لا يخرّج على الشاذ، وإنما الجمع باعتبار معنى الأمة، ونظيره الجمع في قوله تعالى ﴿أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللّٰهِ﴾[3] ومثل ذلك قـوله تـعالى ﴿وَعلىٰ كُـلِّ ضامِرٍ يَأْتِـينَ﴾[4] فليس الضامر مفرداً في المعنى لأنه قسيم الجـمع وهـو ﴿رِجالاً﴾[5] بل هو اسم جمع كالجامل والباقر، أو صفة لجـمع مـحذوف أي كـل نـوع ضامر، ونظيره ﴿وَلا تَـكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ﴾[6] فإن ﴿كافِرٍ﴾ نعت لمحذوف مفرد لفـظاً

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية ٥٣.

٢. غافر (٤٠) الآية ٥.

٣. آل‌عمران (٣) الآية ١١٣.

٤. الحج (٢٢) الآية ٢٧.

٥. الحج (٢٢) الآية ٢٧.

٦. البقرة (٢) الآية ٤١.

مجموع معنى أي أول فريق كافر، ولو لا ذلك لم يقل ﴿كافِرٍ﴾ بالإفراد.

وأشكل من الآيتين قوله تعالى ﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ﴾[1] ولو ظفر بها أبو حيان لم يعدل إلى الاعتراض ببيت عنترة.

والجواب عنها أن جملة ﴿لا يَسَّمَّعُونَ﴾ مستأنفة أخبر بها عن حال المسترقين، لا صفة لكل شيطان، ولا حال منه، إذ لا معنى للحفظ من كلّ شيطان لا يسمع، وحينئذ فلا يلزم عود الضمير إلى «كل» ولا إلى ما أضيفت إليه، وإنما هو عائد إلى الجمع المستفاد من الكلام.

وإن كانت «كل» مضافة إلى معرفة فقالوا: يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها، نحو «كلهم قائم، أو قائمون» وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالأَرضِ إِلّا آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً * لَقَدْ أَحْصاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ فَرْداً﴾[2] والصواب أن الضمير لا يعود إليها من خبرها إلا مفرداً مذكراً على لفظها نحو ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ﴾ الآية، وقوله تعالى فيما يحكيه عنه نبيه عليه الصلاة والسلام «يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته» الحديث، وقوله عليه الصلاة والسلام «كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها» و «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته»، «وكلنا لك عبد» ومن ذلك: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولـئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[3] وفي الآية حذف مضاف، وإضمار لما دل عليه المعنى لا اللفظ، أي إن كل أفعال هذه الجوارح كان المكلف مسؤولاً عنه. وإنما قدرنا المضاف لأن السؤال عن أفعال الحواس، لا عن أنفسها، وإنما لم يقدر ضمير «كان» راجعاً لكل لئلا يخلو «مسؤولا» عن ضمير فيكون حينئذ مسنداً إلى «عنه» كما توهم بعضهم، ويرده أن

---

١. الصافات (٣٧) الآية ٧ و ٨.

٢. مريم (١٩) الآية ٩٣ ـ ٩٥.

٣. الإسراء (١٧) الآية ٣٦.

الفاعل ونائبه لا يتقدمان على عاملهما، وأما ﴿لَقَدْ أَحْصَاهُمْ﴾[1] فجملة أجيب بها القسم، وليست خبراً عن كل، وضميرها راجع لمن، لا لكل، ومن معناها الجمع.

فإن قطعت عن الاضافة لفظاً فقال أبو حيان: يجوز مراعاة اللفظ نحو ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شاكِلَتِهِ﴾[2]، ﴿فَكُلّاً أَخَذنا بِذَنْبِهِ﴾[3] ومراعاة المعنى نحو ﴿وَكُلٌّ كانُوا ظالِمِينَ﴾[4] والصواب أن المقدر يكون مفرداً نكرة، فيجب الإفراد كما لو صرح بالمفرد، ويكون جمعاً معرفاً فيجب الجمع، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الإفراد، ولكن فعل ذلك تنبيهاً على حال المحذوف فيهما، فالأول نحو ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شاكِلَتِهِ﴾[5]، ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾[6] ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[7] إذ التقدير كل أحد، والثاني نحو ﴿كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ﴾[8]، ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[9] ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ﴾[10]، ﴿وَكُلٌّ كانُوا ظالِمِينَ﴾[11] اي كلهم.

مسألتان

الأولى: قال البيانيون: إذا وقعت «كل» في حيز النفي كان النفي موجهاً إلى الشمول

---

١. مريم (١٩) الآية ٩٤.
٢. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.
٣. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٠.
٤. الأنفال (٨) الآية ٥٤.
٥. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.
٦. البقرة (٢) الآية ٢٨٥.
٧. النور (٢٤) الآية ٤١.
٨. البقرة (٢) الآية ١١٦.
٩. يس (٣٦) الآية ٤٠.
١٠. النمل (٢٧) الآية ٨٧.
١١. الأنفال (٨) الآية ٥٤.

خاصة، وأفاد بمفهومه ثبوت الفعل لبعض الأفراد، كقولك «ما جاء كلّ القوم، ولم آخذ كلّ الدراهم، وكلّ الدراهم آخذ» وقوله:

ما كلّ رأي الفتى يدعو إلى رشد ....

وقوله:

ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه (تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن)

وإن وقع النفي في حيزها اقتضى السّلب عن كلّ فرد، كقوله عليه الصلاة والسلام ـ لما قال له ذو اليدين : أنسيت أم قصرت الصلاة ـ «كلّ ذلك لم يكن»، وقول أبي النجم:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي علىّ ذنباً كلّه لم أصنع

وقد يشكل على قولهم في القسم الأول قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ﴾[1].

وقد صرح الشلوبين وابن مالك في بيت أبي النجم بأنه لا فرق في المعنى بين رفع كل ونصبه، ورد الشلوبين على ابن أبي العافية إذ زعم أن بينهما فرقاً، والحق ما قاله البيانيون، والجواب عن الآية أن دلالة المفهوم إنما يعوّل عليها عند عدم المعارض، وهو هنا موجود، إذ دل الدليل على تحريم الاختيال والفخر مطلقاً.

المسألة الثانية ـ «كل» في نحو ﴿كُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا﴾[2] منصوبة على الظرفية باتفاق، وناصبها الفعل الذي هو جواب في المعنى مثل ﴿قالُوا﴾ في الآية، وجاءتها الظرفية من جهة «ما» فإنها محتملة لوجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً مصدرياً والجملة بعده صلة له، فلا محل لها، والأصل كل وقت رزقتم، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل، ثم أنيبا عن الزمان ، أي كلّ وقت

---

۱. الحديد (۵۷) الآية ۲۳.

۲. البقرة (۲) الآية ۲۵.

رزق، كما أنيب عنه المصدر الصريح في «جئتك خفوق الثريا».

والثاني: أن تكون اسماً نكرة بمعنى وقت، فلا تحتاج على هذا إلى تقدير وقت، والجملة بعده في موضع خفض على الصفة، فتحتاج إلى تقدير عائد منها، أي كل وقت رزقوا فيه.

ولهذا الوجه مبعد، وهو ادعاء حذف عايد الصفة وجوباً، حيث لم يرد مصرّحاً به في شيء من أمثلة هذا التركيب، ومن هنا ضعف قول أبي الحسن في نحو «أعجبني ما قمت»: إن ما اسم، والأصل ماقمته، أي القيام الذي قمته، وقوله في نحو «يا أيها الرجل»: إن أيّاً موصولة والمعنى يا من هو الرجل، فإن هذين العائدين لم يلفظ بهما قط، وهو مبعد عندي أيضاً لقول سيبويه في نحو «سرت طويلاً، وضربت زيداً كثيراً»: إن طويلاً وكثيراً حالان من ضمير المصدر محذوفاً، أي سرته وضربته، أي السير والضرب، لأن هذا العائد لم يتلفظ به قط.

فإن قلت: فقد قالوا «ولا سيما زيد» بالرفع، ولم يقولوا قط «ولا سيما هو زيد».

قلت: هي كلمة واحدة شذوا فيها بالتزام الحذف، ويؤنسك بذلك أن فيها شذوذين آخرين: إطلاق «ما» على الواحد ممن يعقل، وحذف العائد المرفوع بالابتداء مع قصر الصلة.

وللوجه الأول مقرّبان: كثرة مجيء الماضي بعدها نحو ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾[1]، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾[2]، ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾[3]، ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا﴾[4] وأنّ ما المصدرية التوقيتية

---

١. النساء (٤) الآية ٥٦.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٠.

٣. هود (١١) الآية ٣٨.

٤. نوح (٧١) الآية ٧.

شرط من حيث المعنى، فمن هنا احتيج إلى جملتين إحداهما مرتبة على الأخرى، ولا يجوز أن تكون شرطية مثلها في «ما تفعل أفعل» لأمرين: أن تلك عامة فلا تدخل عليها أداة العموم، وأنها لا ترد بمعنى الزمان على الأصح.

وإذا قلت: «كلما استدعيتك فإن زرتني فعبدي حرّ» فكل منصوبة أيضاً على الظرفية، ولكنّ ناصبها محذوف مدلول عليه بحرّ المذكور في الجواب، وليس العامل المذكور لوقوعه بعد الفاء وإن، ولمّا أشكل ذلك على ابن عصفور قال وقلده الأُبّدي: إن كلاً في ذلك مرفوعة بالابتداء، وإن جملة الشرط والجواب خبرها، وإن الفاء دخلت في الخبر كما دخلت في نحو «كلّ رجل يأتيني فله درهم» وقدّرا في الكلام حذف ضميرين، أي كلما استدعيتك فيه فإن زرتني فعبدي حرّ بعده، لترتبط الصفة بموصوفها والخبر بمبتدئه.

قال أبو حيان: وقولهما مدفوع بأنه لم يسمع «كل» في ذلك إلا منصوبة، ثم تلا الآيات المذكورة، وأنشد قوله:

وقولي كلما جشأت وجاشت ... مكانك تحمدي أو تستريحي

وليس هذا مما البحث فيه، لأنه ليس فيه فاء يمنع من العمل.

كلّ

اسم است و برای در بر گرفتن تمام افراد اسم نكره وضع شده است؛ مثل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ و نيز داخل بر اسم معرفه «جمع» داخل می‌شود و افاده شمول افراد را می‌كند؛ مانند: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾ در این آیه **كلّ** داخل بر ضمير هم شده و افاده شمول تمام افراد را دارد و نيز بر اسم مفرد معرفه هم داخل می‌شود و افاده شمول اجزا را می‌دهد؛ مثل: «كلّ زيد حسن» ای: «كلّ جزء منه حسن». در صورتی كه بر اسم نكره مخصّصه داخل شود مثل: «أكلت كلّ رغيف لزيد»، دلالت بر عموم افراد می‌كند. اما

اگر اسم نکره اضافه به معرفه شود و کسب تعریف نماید، **کلّ** بر شمول اجـزا دلالت می‌کند؛ مانند: «اکلت کلّ رغیف زید» ای: «اکلت جمیع أجزائها لا افرادها» بنابراین در آیه ﴿كَذٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ اگر قرائت غیر ابن عمرو و ابن ذکوان لحاظ شود که «قلبٍ» را با تنوین خوانده‌اند، **کـلّ** بر اسم نکره داخل شـده است و بـر عموم افراد دلالت می‌کند. اما بنابر قرائت آنها (قلب را بدون تنوین اضافه کـرده‌انـد) **قلب** کسب تعریف کرده و مضاف الیه آن **کلّ** دیگری است که در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «کل قلب کلّ متکبر» پس کلّ در اول داخل بر معرفه شده و بر شمول اجزا دلالت می‌کند و در دوم بر نکره که افاده شمول افراد را می‌دهد، داخل نشده است.

البته بحث در اعراب **کلّ** به اعتبار ما قبل و مابعدش، هر کدام دارای سه وجه است. ابتداء نسبت به ما قبلش.

وجه اول: صفت برای نکره یا اسم معرفه باشد. در این صـورت دلالت بـر کـمال موصوف می‌کند و باید کلّ اضافه به اسم ظاهر شود و مضاف الیه لفظاً و معناً مماثل با موصوف باشد؛ مثل: «اطعمنا شاة کلّ شـاة.» در ایـن جـمله مـوصوف «شـاة» است و مضاف الیه **کلّ** نیز «شاة» است. پس **کلّ** با مضاف الیه خود صفت است و قول شاعر:

وإنّ الذي حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كلّ القوم يا أمّ خـالد

کسانی که به هدر رفت خونشان در محل فلج و درخواست نشد خون آنها، آنهایند مـردان همه مردان.

در این شعر نیز مانند مثال قبلی **کلّ** صفت است و اضافه شده و در این هنگام صفت دلالت بر کمال اسم می‌کند، ای: «شاة کامل ورجل کامل.»

وجه دوم: اینکه **کلّ** تأکید برای معرفه باشد. اخفش از کوفیون نقل کرده است که **کلّ** می‌تواند تأکید برای اسم نکره محدوده باشد، مثل: یوم، درهم، دینار و مانند آن. در این صورت لازم نیست که تابع و متبوع از جهت نکره و معرفه با هم مطابق باشند (مخفی

نماند که این مطلب را نجم الائمه رضی هم نسبت به کوفیون داده است) از این رو **کلّ** افاده تأکید می‌کند و باید به ضمیری اضافه شود که به اسم تأکید شده برمی‌گردد، مثل: **﴿فَسَجَدَ الملائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾**.

ابن مالک گفته است: گاهی اضافه به اسم ظاهر می‌شود مانند:

کم قد ذکرتك لو أجزى بذكركم — يا أشبه النّاس كلّ النّاس بالقمر

چقدر یاد کردم تو را و آرزو دارم که جزا داده شوم به سبب یاد کردن تو، ای شبیه‌ترین مردم به ماه!.

در این شعر **کلّ** برای تأکید آمده و اضافه به اسم ظاهر شده است، ولی ابوحیان خیال کرده است: «**کل الناس**» در شعر نعت است، مثل «اطعمنا الشاة كلّ الشاة»، ولی قول او صحیح نیست، چون در موقع نعت مفید کمال و در وقت تأکید مفید شمول است، و در قول شاعر معنای دوم دلالت دارد. مثال برای تأکید نکره قول «عبدالله بن عمر بن عثمان» است:

نلبث حولاً كاملاً كلّه — لا نلتقي إلّا على منهج

درنگ می‌کنم یک سال کامل تمام آن سال را که ملاقات کنم آن محبوبه را در مکان خلوتی، اما فقط در راه او را مشاهده می‌کنم.

در این شعر **کلّ** تأکید اسم نکره است. فراء و زمخشری جایز دانسته‌اند که **کل** در هنگام تأکید **لفظی** از اضافه مقطوع گردد و اضافه در نیت گرفته شود. برای اثبات این مطلب به آیه: **﴿إِنّا كُلٌّ فِيها﴾** تمسک نموده‌اند، بنابر قرائت بعضی که **کلاً** را با تنوین قرائت کرده‌اند و تنوین عوض از مضاف الیه است. پس لفظ مقطوع از اضافه شده، ولی مضاف الیه در نیت گرفته شده است. ابن مالك گفته است: **کلّ** در این آیه تأکید نیست بلکه حال است برای ضمیر **فیها** که مقدم بر ذی الحال شده است، اما در قول ابن مالک دو نکته ضعف وجود دارد:

۱. اینکه حال «معمول» است پس باید مؤخر از عامل باشد.

۲. **كلّ** لفظاً و تقديراً از اضافه قطع شده، زیرا اگر حال باشد باید مضاف الیه آن در تقدیر گرفته نشود تا اسم بر نکره باقی بماند و صلاحیت برای حال را داشته باشد و اما اگر مضاف الیه در نیت گرفته شود **كلّ** معرفه می‌شود و از صلاحیت می‌افتد. پس بهتر است که **كلّ** بدل از اسم **ان** باشد و در جای خود ثابت شده است که اسم ظاهر می‌تواند بدل از ضمیر متکلّم باشد به منزله بدل کل از کلّ؛ مثل: «قمتم ثلاثتكم» در این آیه، **ثلاثة** بدل از ضمیر «قمتم» است به جهت این که بر افراد ضمیر احاطه دارد.

وجه سوم: كـلّ نسبت به ما قبل خود تابع نباشد، در این هنگام گاهی به اسم ظاهر اضافه می‌شود؛ مثل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ و زمانی غیر مضاف است، مـانند: ﴿وَكُـلّاً ضَرَبْنا لَهُ ٱلأَمْثالَ﴾ جمله «بل تاليه للعوامل» یعنی در این وجه در عقب آورنده عامل است. اما سه وجهی که **كلّ** نسبت به ما بعد خود دارد:

الف) اضافه شود به سوی اسم ظاهر و در این صورت هر عاملی می‌توانـد در او عمل نماید نحو «أكرمت كلّ بني تميم» در این مثال اکرمت در کلّ عمل کرده است.

ب) اضافه شود به ضمیر محذوف. حکم این وجه مثل حکم ما قـبلش مـی‌باشد. چون **كلّ** در این دو وجه مساوی است و تابع ماقبل خود واقع نمی‌شود.

در تذکره ابی الفتح آمده است که در آیه: ﴿كُـلّاً هَدَيْنا﴾ تقدیم **كلّ** اولی از تأخیرش است و مرادش از تقدیم این که لفظاً از اضافه مقطوع بـاشد، زیـرا تـنوین عـوض از مضاف الیه است و تقدیر: «كلّهم هدينا» است. در این صورت اگر فعل «هدينا» مؤخر باشد، عامل با معمول خود مباشر خواهد بود با این که در معنا در حکم عـدم مـباشر است، چون مضاف الیه در تقدیر گرفته می‌شود و فاصل بین **كلّ** و «هدينا» است، امـا وقتی **كلّ** مقدم بر عامل می‌شود به مبتدا شباهت پیدا می‌کند که عامل آن بر مبتدا مقدم نمی‌شود.

ج) اضافه شود به ضمیر ملفوظ. حکم **کلّ** در این صورت رفع است بنابر ابتدا مثل: **﴿إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ﴾** بر قرائت رفع **کلّ** مبتداء است و «لله» خبرش و آیه **﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ﴾** پس عامل در **کلّ** غالباً ابتدا است و چیز دیگر در آن عمل نمی‌کند، چون عامل در ابتدا عامل معنوی است و در موارد قلیلی هم فاعل واقع می‌شود، مانند قول شاعر:

یمید إذا مادت علیه دلاؤهم   فیصدر عنه کلّها وهو ناهل

پس برمی‌گردد هر یک در حالی که سیراب شونده است.

در این بیت **کلّها** فاعل «یصدر» است و قول امیر المؤمنین علیه السلام که فرمود:

فلمّا تبیّنّا الهدی کان کلّنا   علی طاعة الرحمن والحقّ والتّقی

و چون که هدایت آشکار شد همه ما (اهل بیت) بر طاعت رحمان و بر حق و بر تقوا بودیم.

در این کلام دو احتمال است:

۱. **کلّنا** اسم «کانت» باشد، در این صورت مثل بیت سابق می‌شود.

۲. اسم **کان** ضمیر شأن باشد و **کلّنا** مبتدا و همین وجه بهتر است.

یک فصل

قابل توجه این که لفظ **کلّ** بر مفرد، جمع و تثنیه بر مذکر و مؤنث، بدون تغییر لفظ اطلاق می‌شود. پس اگر به اسم نکره اضافه شود معنای **کلّ** از مضاف الیه به دست می‌آید و ضمیر به اعتبار مضاف الیه آورده می‌شود، مثل: **﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾** و ضمیر جمع در «فعلوه» به **کلّ** بر می‌گردد، به اعتبار معنای: **﴿وَكُلَّ إِنْسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾** ضمیر «ه» به **کلّ** برمی‌گردد، به اعتبار انسان مذکر آمده است. و در قول ابن بکیر و کعب و لبید:

کلّ امرئ مصبّح في أهله   والموت أدنی من شراك نعله

کلّ ابن أنثی وإن طالت سلامته   یوماً علی آلة حدباء محمول

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

هر مردی که صبح می‌کند میان اهل خود مرگ به او نزدیک‌تر از بند کفش او است.

هر فرزند زنی که در دنیا هست گر چه طول کشد زندگانی او روزی می‌آید که بر تابوت حمل می‌گردد.

شعر از حکیم نهشلی است و ابن بکیر به این شعر تمثل جسته است.

در شعر ضمیر «اهله» به **کلّ** بر می‌گردد، به اعتبار مضاف الیه.

در این سه شعر معنای **کلّ** به لحاظ مضاف الیه آن که «امرء» و «ابن» و «شیء» ضمیر به آن برگشته است و قول سموئل (بر وزن سفرجل) یکی از شعرای یهود:

إذا المرء لم يدنس من اللّؤم عرضه فكلّ رداء يرتديه جميل

در این شعر **کلّ** اضافه به «رداء» شده است و مبتدا است «جمیل» خبرش و به اعتبار مضاف الیه مذکر آورده شده است.

اما مثال برای آن جایی که مضاف الیه **کلّ**، مفرد مؤنث باشد، آیهٔ: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ در این آیه **کلّ** اضافه به نفس شده و نفس مؤنث معنوی است و لذا مبتدا (رهینة) با تاء ذکر شده است و آیهٔ: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ خبر **کلّ** مؤنث آمده است به اعتبار مضاف الیه. مثال برای آن جایی که مضاف الیه تثنیه باشد، قول فرزدق:

وكلّ رفيقي كلّ رحل وإن هما تعاطى القنا قوماهما أخوان

هر دو رفیق من در سفر اگر چه قوم آنها نیزه بر روی هم کشیدند، ولی آن دو با هم برادر می‌باشند.

در این شعر ضمیر **هما** به **کلّ** بر می‌گردد، به اعتبار مضاف الیه (رفیقی) که تثنیه است.

در این شعر از نظر لفظ و معنا و اعراب اشکالاتی وجود دارد، لذا باید شرح آن بیان گردد:

اول: اشکالات لفظی در «کل رحل» **کلّ** زاید است، پس نباید ذکر می‌شد. عکس این جا آیه: ﴿عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ است که در اصل «کل متکبر» بوده که **کلّ** حذف شده است.

دوم: «تعاطی» تثنیه فعل مضارع است و لام الفعل آن بدون جهت حذف شده و باید «تعاطیا» می‌بود. عکس این جا فعل شعر امرءالقیس است که برای ضرورت، لام الفعل را باقی گذاشته است:

لها متنتان خظاتا کما　　　أکبّ علی ساعدیه النمر

«متن» به معنای پشت اسب و مراد از «دو متن» دو پهلوی آن است، «خظاتا» تثنیه خظی (مثل رمی) که تثنیه باید به حذف «الف لام» الفعل باشد، ولی برای ضرورت، باقی مانده است و صحیح آن «اخضتا» است، عکس «تعاطی» که باید «تعاطیا» می‌بود. احتمال دیگر در شعر فرزدق این که «تعاطی» مفرد باشد و فاعلش ضمیر مستتر: «تعاطی هو» که به «رفیقی» برگردد به اعتبار این که جنس آن مراد است، همان طوری که در آیه: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ ضمیر «اقتتلوا» به «طائفتان» برمی‌گردد به اعتبار کثرة آنها بعضی **کلّ** را در آیه و در شعر حمل بر لفظش کرده‌اند به اعتبار مضاف الیه (رفیقین و طائفتان) ولذا ضمیر **هما** در هر دو مورد، به همین اعتبار آمده است و مجموع جمله «هما اخوان» خبر **کلّ** است. خلاصه این که شعر و آیه، گاهی از تثنیه معنای جمع لحاظ شده است که به این اعتبار «تعاطی» در شعر فرزدق مفرد آمده است و زمانی از تثنیه لفظش لحاظ گردیده و به این اعتبار ضمیر **هما** آورده شده است.

سوم: احتمال دارد اعراب «قوماً...» بدل از «القناء» باشد به عنوان بدل اشتمال، چون مبدل منه ملابس با بدل است و در آن ضمیری است که به مبدل منه بر می‌گردد، تقدیر: «قوم تقاوما بها» البته این چنین توجیهاتی جز اتلاف وقت فایده دیگری ندارد و شاید منظور اشکال بر شاعر باشد. احتمال دیگر این که «قوم» مفعول لاجله برای فعل

«تعاطيا» باشد اى: «تعاطيا الفناء لمقاومة كل منهما الاخر». احتمال سوم اين كه مفعول مطلق براى فعل محذوف باشد كه فعل «تعاطيا» بر آن دلالت مى‌كند. جملهٔ «من باب صنع الله»، يعنى همان طورى كه «صنع» الله مفعول مطلق براى فعل محذوف است. معناى بيت اين كه: تمام رفقا كه در سفر مستقرند به عنوان دو رفيق مثل دو برادر هستند به سبب هم‌سفر بودن و صحبت و اگر چه طلب مى‌كند قوم هر يک از آنها غلبه بر ديگر را.

مثال براى آن جايى كه مضاف اليه **كلّ**، جمع مذكر باشد، قول لبيد و **كلّ** الناس «سوف تدخل...»؛ **كلّ** به «الناس» اضافه شده است كه در حكم جمع مى‌باشد و قول قيس ابن زريج المحاربى:

وكلّ مصيبات الزّمان وجدتها   سوى فرقة الأحباب هيّنة الخطب

در اين شعر **كلّ** اضافه به «مصابات» شده است كه جمع مؤنث است. روايت ديگر در اين بيت اين است: «و كل مصيبات نصيب فانّها» در قرائت اول «مصيبات» معرفه است به جهت اضافه به اسم معرفه در دوم نكره است. بر اساس قرائت دوم شاهد مثال است، زيرا بحث در اضافه **كلّ** به نكره است، اما ابوحيّان اين قول را قبول ندارد، به دليل قول شاعر عنترة بن شداد عيسى:

جادت عليه كلّ عين ثـرّة   فتركن كلّ حديقة كالدّرهم

«جاد» فعل ماضى به معناى بخشش باران، «عين» به معناى مطر و باران، «الثره» به معناى آب كثير است.

در اين شعر **كلّ** به نكره (عين) اضافه شده و معناى آن اسم لحاظ نشده است. لذا ضمير «فتركن» جمع آمده است. اگر معناى نكره لحاظ مى‌شد بايد ضمير مفرد به آن بر مى‌گشت. پس جايز است: «كلّ رجل قائم، وقائمون» اول به اعتبار رجل كه مفرد است و دوم به اعتبار كلّ كه جمع است، ولى آن چه به نظر مى‌رسد قول مشهور وابوحيان،

هر دو خلاف است بلکه باید در میان این دو قول تفصیل قائل شوند.

توضیح: هر گاه **کلّ** به مفرد اضافه شود اگر مراد نسبت حکم به «سوی کل واحد» باشد، واجب است که مفرد بودن **کلّ**، رعایت شود، زیرا منظور از نکره واحد واحد اراده شده است. پس همان معنا در کلّ که مضاف است لحاظ می‌گردد؛ مثل: «کل رجل یشبعه رغیف» مراد از رجل واحد، واحد است به قرینه «یشبعه» و اگر مراد نسبت حکم به مجموع افراد باشد مثل: «کل عین» که در بیت عنتره گذشت، مراد شاعر مجموع «اعین» است بنابراین معنای جمع در مضاف لحاظ می‌گردد و لذا در «ترکن» ضمیر جمع آورده است و بنابراین در جمله «جاد علی کلّ محسن»، اگر مراد از **کلّ**، تک تک افراد باشد ضمیر مفرد آورده می‌شود و اگر مراد مجموع باشد در **کلّ** معنای جمع ملاحظه می‌شود. پس گفته می‌شود: «اغنونی» و در موارد نادر هم دیده شده است که برای کل واحد واحد است و ضمیر فاعل جمع می‌آید؛ مثل قول شاعر: «من کل کوماء کثیرات الوبر» «کوماء» بر وزن حمراء، شتری است که کوهان بزرگ داشته باشد و منظور شاعر کل واحد است، ولی «کثیرات» را جمع آورده است، مطابق قیاس «کثیرة الوبر» و لذا ابن عصفور جایز دانسته است:

وما كلّ ذي لبّ بمؤتيك نصحه ... وما كلّ مؤت نصحه بلبيب

«مئوتیک» در اصل «مؤتین» بوده، نون به اضافه ساقط گردیده و صیغه جمع است که اسناد به کلّ داده شده است با این که از مضاف الیه **کلّ** مجموع اراده شده است و شاعره دیگر، فاطمه خزاعیه گریه می‌کرد بر داغ برادرانش:

إخوتي لا تبعدوا أبداً ... وبلى والله قد بعدوا

كلّ ما حيّ وإن أمروا ... وارد الحوض الذى وردوا

ای برادران من هلاک نشوید هرگز آری قسم به خداوند که به تحقیق هلاک شدند آن برادران اگر چه بزرگ بودند، اما عاقبت وارد حوض مرگ شوند.

در «کل ما حیّ» **ما** زاید است.

در این شعر فاعل «امروا» (واو جمع) به **کلّ** بر می‌گردد با این که مراد از «حیّ» در «کل حیّ» تک تک افراد است و اما ضمیر جمع در «وردوا» به **اخوه** بر می‌گردد.

قابل توجه است که این در صورتی است که «حی» به معنای زنده باشد، اما اگر مراد از «حیّ» طایفه و قبیله باشد جمع است و باید ضمیر جمع به **کلّ** برگردد؛ مثل **﴿کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾** و آیه **﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾** را نمی‌توانیم مثل شعر سابق بگیریم که مراد از «امة کل» واحد واحد باشد و ضمیر جمع در «برسولهم» به آن برگردد، چون در این صورت از موارد نادر می‌شود و نمی‌توان آیه را حمل بر نادر کرد. پس در این آیه ضمیر «رسولهم» به اعتبار معنای «امة» است، چون در معنای جمع است. نظیر همین، آیه: **﴿أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللّٰهِ﴾** است که در این جا هم ضمیر جمع «فاعل یتلون» به «امّة» برمی‌گردد به اعتبار جمع و نیز در آیه: **﴿وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلىٰ كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾** مضاف الیه «کل ضامر» در لفظ مفرد است، اما در معنا جمع است، چون قسیم رجال واقع شده است. «ضامر» به معنای شتر لاغر است و رجال جمع رجل به معنای پیاده و در مقابل «ضامر» یعنی اجابت کنندگان دعوت ابراهیمؑ دو دسته هستند: رجال (پیادگان) و «علی کل ضامر» (سوارگان).

مراد از «ضامر» مثل «جامل» و «باقر» است که جمعی از شتران لاغر و از «جامل» جمعی شتر و از «باقر» عده‌ای از گاوها اراده می‌شود که همراه ساربان باشند. احتمال دیگر این که «ضامر» صفت باشد برای محذوف، ای: «کل نوع من جمال ضامر». هم‌چنین این آیه: **﴿وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ﴾** ای: «ولا تکونوا اول فریق کافر» زیرا اسم کان جمع آمده است، پس باید خبرش هم جمع باشد.

و مشکل‌تر از دو آیه قبل **﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾** این آیه است: **﴿وَحِفْظاً**

مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ * لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى المَلَأِ﴾ در این آیه شیطان لفظاً و معناً مفرد است و اگر ابوحیان به این آیه برخورد می‌کرد همین آیه را برای نقض بر نحویون می‌آورد، زیرا ضمیر «یسمعون» جمع است و به «کل شیطان» برمی‌گردد. اما جواب از اعتراض این که ضمیر به «کل شیطان» برنمی‌گردد بلکه جمله مستأنفه است که خبر برای مبتدا محذوف، واقع شده است، ای: «المسترقین للسمع لا یسمعون...» بنابراین جمله «لایسمعون» نه حال است برای «کل شیطان» و نه صفت، زیرا براساس این ترکیب معنای آیه صحیح نیست، همان طوری که در بیان مصنف آمده است، زیرا مراد، حفظ از «کل شیطان» که نمی‌شنود نیست، چون اگر جمله «لایسمعون» صفت یا حال باشد معنا همین است. پس ضمیر فاعل در «لا یسمعون» به کل و مضاف الیه آن برنمی‌گردد. بلکه ضمیر به جمعی برمی‌گردد که مستفاد از کلام است **﴿مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ﴾**.

[تا این جا حکم اضافه کل به اسم نکره بود] اما اگر اضافه به معرفه باشد، نحویون گفته‌اند: دو وجه جایز است: ۱. مراعات لفظ. ۲. مراعات معنا در آیه سوره مریم هر دو وجه آمده است: **﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ إِلّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْداً * لَقَدْ أَحْصٰاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ فَرْداً﴾** در آیه اول **کلّ** اضافه به **من** موصوله شده است که معرفه می‌باشد و ضمیر «احصاهم» به اعتبار مضاف‌الیه «من» که عام است جمع آمده و اما ضمیر مستتر «اتی الرحمان» به لحاظ **کلّ** مفرد آورده شده است، ای: «آتی کل الرحمان عبداً» و نیز در آیه **﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيامَةِ﴾** «آتیه» به اعتبار مضاف الیه مفرد آمده است، ای: «آتیه هو یوم القیامة» و قول نحویون مردود است. صحیح آن است که ضمیر از خبر **کلّ** فقط به اعتبار لفظش هست و مفرد مذکور می‌آید، مثل: «وکلهم آتیهم» کل مبتدا و «آتیهم» خبرش، ضمیر مبتدا که به **کلّ** بر می‌گردد («هو») است که در آن مستتر است و در روایت «یا عبادی کلکم جائع الا من أطعمته» خبر **کلّ** «جائع» است که مفرد آمده است، یعنی همه شما گرسنه هستید، مگر

کسی که خدا به او طعام می‌دهد. و در حدیث: «کل الناس یغدوا فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها» **کلّ** مبتدا و یغدوا» خبرش می‌باشد و هو به کل بر می‌گردد و حدیث «کلّنا لك عبد» که «لك عبد» خبر کلّ است، متعلق به کائن می‌باشد و در واقع **کائن** خبر است و آیه: **﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولـٰئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾** در این آیه ضمیر «عنه» به **کلّ** برمی‌گردد و در این جمله، **کلّ** مبتدا است و مضاف الیه آن محذوف است، ای: «کل افعال هذاه الجوارح کان المکلف مسئولاً عنه» پس در آیه علاوه بر مضاف‌الیه **کلّ**، آن چه ذکر شد اضمار گرفته می‌شود، چون معنا دلالت بر آن دارد، نه لفظ و لفظ تنها دلالت بر حذف مضاف‌الیه می‌کند و تقدیر مضاف الیه برای این است که اگر تقدیر نشود لازم می‌آید که «عین، سمع و فؤاد» مسئول باشند، در حالی که سؤال از افعال آنها است و این که ضمیر **کان** به **کلّ** بر نمی‌گردد به دلیل این است که مسئول خالی از ضمیر می‌ماند و اگر ضمیری در آن مستتر نباشد لازم می‌آید که عنه نایب فاعل اسم مفعول (مسئول) باشد در حالی که «عنه» مقدم بر مسئول بوده و نمی‌تواند نایب فاعل آن باشد. بنابر این نایب فاعل ضمیری است که به مکلف بر می‌گردد و ضمیر **کان** هم به مکلف برمی‌گردد، گرچه بعضی گمان کرده‌اند: **عنه** نایب فاعل است. البته کوفیون تقدم نایب فاعل را جایز می‌دانند، اما در این جا اگر «عنه» نایب فاعل باشد اشکال دیگری از نظر معنا لازم می‌آید و عبارت: «واما لقد احصاهم...» جواب از سؤال مقدر است و آن این که در آیه: **﴿إِنْ كُـلُّ مَنْ فِي السَّمـٰواتِ وَالأَرْضِ إِلّا آتِي الرَّحْمـٰنِ عَبْداً * لَقَدْ أَحْصٰاهُمْ﴾** **کل** در این جا مبتدا است و جمله «احصاهم» خبرش می‌باشد، در حالی که ضمیر **هم** که جمع است به مبتدا (کل من ...) برمی‌گردد. بنابراین قاعده مذکور که در صورت اضافه شدن **کلّ** به معرفه ضمیر مفرد به آن برمی‌گردد، نقض می‌شود و اما جواب این که جمله «احصاهم» در این جا جواب قسم است و قسم از مجموع مستثنا و مستثنامنه استفاده می‌شود که **ان** نافیه است و ضمیر «احصاهم» به **من** موصوله

برمی‌گردد. پس جمله «احصاهم» خبر برای **کلّ** نیست.

تا این جا بحث درباره **کلّ** بود که لفظاً اضافه می‌شود، اما اگر لفظاً اضافه نشود، ابو حیان گفته است که در آن دو وجه جایز است:

۱. مراعات لفظ؛ مثل: **﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾** و **﴿فَكُـلّاً أَخَذنا بِذَنْبِهِ﴾** در این دو آیه ضمیر «شاكلته» و «ذنبه» به کل برمی‌گردد به لحاظ لفظ **کلّ**.

۲. مراعات معنا؛ مثل: **﴿وَكُلٌّ كانُوا ظالِمِينَ﴾** ضمیر «کانوا» به «ظالمین» برمی‌گردد به اعتبار مضاف الیه محذوفش (جمع) و در اصل: و «کلّهم کانوا ظالمین» بوده، اما قول صواب این است که اگر مضاف الیه محذوف، نکره و مفرد باشد واجب است که ضمیر مفرد باشد و اگر جمع باشد لازم است ضمیر جمع آورده شود، اگر چه مضاف الیه معرفه باشد که اگر ذکر می‌شد واجب بود مفرد آورده شود. و علت جمع آوردن ضمیر در صورت حذف مضاف الیه این است که بر مضاف الیه محذوف اطلاع حاصل گردد.

مثال اول: **﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾** در این جا مضاف الیه مفرد است، ای: «کلّ واحد علی شاکلته» و آیه: **﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾** ای: «کل احد آمن باللّه» و مثال دوم: آیه: **﴿كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ﴾** ای: «کلهم له قانتون» **﴿كُلٌّ فِي فَـلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾** ای: «کلّهم فی ملك یسبحون» در این جا مضاف‌الیه ضمیر جمع است و فاعل «یسبحون» به آن برمی‌گردد و آیه: **﴿وَكُـلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ﴾** و همین طور آیه: **﴿وَكُلٌّ كانُوا ظالِمِينَ﴾** اي: «کلّهم اتوه وکلّهم کانوا ظالمین» و در تمام آنها ضمیر مطابق مضاف الیه است.

دو مسئله

اول: علمای علم معانی بیان گفته‌اند: هر زمانی که **کلّ** بعد از نفی واقع شود نفی فقط به شمول و عموم برمی‌گردد، نه به اصل نسبت، یعنی عمومیت حکم را نفی می‌کند و آن را برای بعضی ثابت می‌گذارد: نحو «ما جاء کلَ القوم، ولم آخذ کلّ الدراهم»، در این

مثال **كلّ** بعد از حرف نفی واقع شده است. و نیز مثال «کل الدراهم لم آخذ» که مفعول مقدم بر فعل شده است و قول شاعر: «ما كلّ رأي الفتى يدعوا إلى رشد» و قول شاعر دیگر:

ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه   تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

در تمام این موارد نفی به قید عمومیت خورده است، یعنی تمام قوم نیامده‌اند و مفهومش این که بعضی از آنها آمده‌اند. نیز گفته‌اند: اگر **کلّ** بعد از حرف نفی باشد نفی برای همه افراد خواهد بود و اصطلاح بیانیون در وجه سابق سلب عموم و نفی شمول بود و در این وجه عموم سلب و شمول نفی خواهد بود، مثل قوله تعالی **﴿كلّ ذلك لم يكن﴾** منشأ صدورش این است «ذوالثديين» به پیامبر عرض کرد: «أنسيت ام قصرت الصلاة»، آیا فراموش کردی یا این که نماز را شکسته خواندی؟ پیامبر فرمود: هیچ کدام نبود. جمله مذکور دلالت می‌کند بر سلب عموم. مثال دیگر قول ابی النجم:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي   عليّ ذنباً كلّه لم أصنع

در این شعر **کلّ** مقدم بر حرف نفی شده است و بر عموم نفی دلالت می‌کند، اما در قسمت اول قول معانی بیانیون نقض می‌شود به آیهٔ: **﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ﴾** در این آیه **کلّ** بعد از حرف نفی ذکر شده است که نفی شمول داشته باشد، در حالی که شمول نفی را افاده می‌دهد، یعنی هیچ یک از افراد مختال مورد محبت خداوند نیست. شلوبین و ابن مالک تصریح کرده‌اند که در شعر ابی‌النجم بین رفع **کلّ** بنا بر ابتدا و نصبش بنا بر مفعولیت، فرقی وجود ندارد و در هر دو عموم نفی را افاده می‌دهد، در صورتی که اگر مفعول باشد در رتبه متأخّر است و بعد از نفی قرار می‌گیرد پس باید نفی عموم را افاده دهد و بنا بر فرض ابتدا از قسم دوم می‌شود که باید عموم نفی را افاده دهد. شلوبین قول علی بن ابی العاصیه که قائل به فرق است را رد کرده است، اما بیانیون هم قائلند که در صورت نصب نفی عموم است و حق مطلب همین است. اما

جواب از آیه ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ ...﴾ این که قاعدهٔ مذکور در جایی پیاده می‌شود که قرینه بر احد الطرفین نباشد و در آیه شریفه قرینه بر مطلب وجود دارد، زیرا دلیل عقلی و نقلی بر حرمت اختیال و افتخار موجود است.

دوم: هر زمانی که ما بعد از **كلّ** قرار گیرد، مثل: ﴿كُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هٰذا اَلَّذِي رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ﴾، درباره **كلّما** احتمالاتی ذکر شده است:

(نجم الائمه رضی گفته است: **كلّ** در این صورت مبنی بر فتح است و اضافه به **ما** بی اثر است به نقل از حاشیه کتاب) هم چنین گفته است: ما در آخرش کافه می‌باشد و آنها را از اقتضای مفرد بودن باز می‌دارد و لذا مجموع **كلّما** شباهت به حرف شرط دارد و مخصوص جمله فعلیه است. اما نحویون در نزد آنها **كلّما** معرب و منصوب بر ظرفیت است ای: «كل وقت» و بعد از آن دو فعل ذکر می‌شود: اول به منزله شرط و دوم به منزله جواب شرط است و عامل در **كلّما** فعل دوم (قالوا) است اما معنای ظرفیت از **كلّما** به واسطه **ما** حاصل است و در توجیه **ما** دو قول است:

۱. **ما** حرف مصدر باشد و جمله بعدش صله و محلی از اعراب ندارد. پس در این جا هم جمله «رزقوا» محلی از اعراب ندارد و در اصل «كل وقت رزق» بوده است که **كلّ** اضافه به **وقت** شده و آن هم اضافه به مصدر (رزق) شده است و از مجموع، تعبیر به **ما** مصدریّه و فعل «رزقوا» گردیده است. بعد از این تغییر «فعل و **ما** مصدریّه» نایب از آن شده است، ای: «كل وقت رزقوا» همان طوری که مصدر صریح هم گاهی نایب از وقت می‌شود؛ مثل «جئتك **خفوق** الثريا» خفوق مصدر است به معنای غیاب و تقدیر: «جئتك **وقت** خفوق الثريا» و در آیه مصدر مئوّل جانشین وقت است و تقدیر: «رزقوا كلّ وقت».

۲. ما در **كلّما** اسم نکره است به معنای وقت. پس احتیاج به تقدیر وقت نداریم. و در این صورت جمله بعد از **كلّما** در موضع جرّ است، بنابر این که صفت باشد برای

اسم نکره (ما) که مضاف الیه **کلّ** است. لذا باید در جمله ضمیر رابط تقدیر گردد و تقدیر «کلما رزقوا فیه رزقاً»، ولی این توجیه دور از واقع است، چون در نظایر این توجیهات، به رابطه تصریح نشده است. بنابراین قول ابی الحسن اخفش که در مثال «اعجبنی ما قمت» گفته است **ما** اسم و به معنای قیام است و جمله «قمته» صفت برای **ما** می‌باشد ای: «اعجبنی قیام الذی قمته» ضعیف است. علت ضعف این است که احتیاج به تقدیر (رابط) دارد که هیچ وقت در این موارد به آن تصریح نشده است و هم چنین در توجیهی که در «یا ایّها الرجل» آورده است به این که ایّ موصوله است و «الرجل» خبر مبتدای محذوف و جمله، صله برای **«ایّ»** موصوله است و تقدیر «یا من هو الرجل» است، علت ضعف در این جا همان حذف رابط است که در هیچ موردی به آن تصریح نشده است و همین امر نزد من توجیه سیبویه را در جمله «سرت طویلاً وضربت زیداً کثیراً» را بعید می‌سازد که گفته است: این که «طویلاً» و «کثیراً» هر دو حال از ضمیر مصدر می‌باشد ای: «سرته طویلاً» و «ضربته کثیراً» ای «السیر» و «الضرب» وعلت بعید بودن این که در هیچ کجا تلفظ به ضمیر مصدر نشده است. پس «طویلاً» و «کثیراً» حال برای ضمیر نیست. اما در «لا سیما زید» که گفته‌اند: زید خبر از مبتدای محذوف (هو) است و تقدیر «لا سیما»، «هو زید» است، در حالی که هیچ وقت تصریح به مبتدا نشده، جواب داده شده است که «لا سیما» به ظاهر کلمه واحده است؛ اگر چه مرکب از سه کلمه است. به همین جهت به عنوان یک قاعده شاذّ ملتزم به حذف مبتدا شده‌اند که در هیچ مورد مذکور نشده است و این استعمال به جهت آن است که شاذ است و صلاحیت ندارد که چیزی به آن قیاس شود. در کلمه «لا سیّما» دو امر شاذ دیگر هم مرتکب شده‌اند:

۱. کلمه **ما** موصوله است که اغلب اطلاق بر «ما لا یعقل» می‌شود و در این جا اطلاق بر عاقل شده است.

۲. اگر صله موصول طولانی باشد، ضمیر عاید در آن حذف می‌شود، ولی در این جا طولانی نیست و در آن حذف شده است (هو) پس مجموعاً در این کلمه سه توجیه نادر انجام گرفته و اینها ثابت می‌کند که در این کلمه توجیهات فوق العاده‌ای است:

تا به این جا ثابت شد که وجه دوم در **کلّما** استبعاد دارد، اما وجه اول (ما در **کلّما** مصدریه باشد) در آن دو امر است که آن را به واقع نزدیک می‌نماید:

الف) فعل ماضی بعد از **کلّما** زیاد واقع می‌شود؛ مثل: ﴿**كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها**﴾ و ﴿**كُلَّما أضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ**﴾ و ﴿**وَكُلَّما مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ**﴾ و ﴿**وَإِنِّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا**﴾.

در این آیات بعد از **کلّما** فعل ماضی آمده است و غالباً بعد از **ما** مصدریه فعل ماضی می‌آید و مرادش از فعل ماضی مطلق فعل است.

ب) **ما** مصدریه ظاهراً برای توقیت است، اما واقعاً معنای شرط را افاده می‌دهد. لذا احتیاج به دو جمله دارد؛ نظیر دو جمله شرط و جزا (که مترتب بر هم هستند). پس با این دو جهت اگر **ما** در **کلّما** مصدریّه باشد اقرب خواهد بود. مراد از «توقیتیه» این که **ما** با فعل بعدش تأویل به مصدر می‌رود و جانشین **وقت** می‌شود، ولی **ما** مصدریّه صریحاً نمی‌تواند از ادات شرط باشد، چون اولاً، **ما** شرطیه عام است و **کلّ** بر اسمی داخل می‌شود که افاده عام نکند و در **کلّما ما** نمی‌تواند شرطیه باشد.

ثانیاً، ما شرطیه بنابر صحیح‌ترین اقوال، برای زمان نمی‌آید. و **کلّما** معنای زمان را افاده می‌دهد.

بنابراین **کلّما** ظرف است و عامل در آن جمله دوم می‌باشد که بعدش واقع می‌شود. اگر در جایی جمله دوم نتواند عمل کند؛ مثل «كلما استدعيك فإن زرتني فعبدي حرّ»

که فعل دوم به دلیل شرط بودن، در **كلّما** عمل نمی‌کند، باید عامل **کلّما** در تقدیر گرفته شود تا بتواند در آن عمل کند، یعنی: «کلما استدعیك فان زرتنی فعبدی حرّ»، «وقت استدعائك المجامع لزيارتی» می‌باشد. براساس این تقدیر **کلّما** ظرف برای جمله «عبدی حرّ» است که جزای شرط قرار گرفته است. عامل ظرف ممکن است «یکون» باشد و ممکن است «یحصل» و عامل در **کلّما** نمی‌تواند عامل جمله جزا (فعبدي حرّ) باشد، زیرا بعد از «فاء» قرار گرفته و ما بعد (فاء وان) در ما قبلش عمل نمی‌کند. لذا چون قبول عمل جزا در **کلّما** برای ابن‌عصفور وابدی مشکل است، گفته‌اند: کلّما مرفوع است بنابر ابتدا و جمله جزا خبرش می‌باشد و «فاء» بر خبر داخل شده است، نه بر جزا همان طوری که در جمله «كلّ رجل يأتيني فله درهم» کل مبتدا است و جمله «فله درهم» خبرش و براساس این تقدیر باید دو ضمیر رابط در تقدیر گرفته شود: یکی برای جمله صفت (استدعیتك) و دیگری برای جمله خبر و تقدیر در ضمیر صفت و خبر: «کلما استدعیك فيه فان زرتنی فعبدي حرّ بعده» ضمیر **فيه** رابط صفت و «بعده» رابط جمله خبر است. ابوحیان گفته است: این توجیه صحیح نیست، زیرا **کلّما** فقط بنابر ظرفیت منصوب است و برای گفته خود استدلال به آیات قرآن و قول شاعر کرده است:

وقولي كلّما جشأت وجاشت مكانك تحمدي أو تستريحي

گفته من در هر زمانی که نفس از جا برخیزد و به جوش آید از غضب این است که ثابت باشی در جای خود که ستایش می‌شوی و در راحتی قرار می‌گیری.

«جشأت» به معنای نهضت، «جاشت» مأخوذ از جیش است.

شاهد در **کلّما** است که در این شعر منصوب است، اما در این شعر **کلّما** بعد از «فاء» و **ان** شرطیه واقع نشده است که نتواند در ما قبل خود عمل کند. لذا این توجیه دلیل بر ادعای ابوحیان و ردّ بر قول ابن عصفور نیست.

كلا وكلتا

مفردان لفظاً، مثنيان معنىً، مضافان أبداً لفظاً ومعنىً إلى كلمة واحدة معرفة دالة على اثنين، إما بالحقيقة والتنصيص نحو ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ﴾[1] ونحو ﴿أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما﴾[2] و أو بالحقيقة والاشتراك نحو «كلانا» فإن «نا» مشتركة بين الاثنين والجماعة، أو بالمجاز كقوله:

إنّ للخير وللشّرّ مدىً — وكلا ذلك وجه وقبل

فإن «ذلك» حقيقة في الواحد، وأشيربها إلى المثنى على معنى: وكلا ما ذكر، على حدها في قوله تعالى: ﴿لافارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ﴾[3] وقولنا كلمة واحدة احتراز عن قوله:

كلا أخي وخليلي واجدى عضداً — (وساعدا عند إلمام الملمّات)

فإنه ضرورة نادرة، وأجاز ابن الأنباري إضافتها إلى المفرد بشرط تكريرها نحو «كلاى وكلاك محسنان»، وأجاز الكوفيون إضافتها إلى النكرة المختصة نحو «كلا رجلين عندك محسنان» فإن رجلين قد تخصصا بوصفهما بالظرف، وحكوا «كلتا جاريتين عندك مقطوعة يدها» أي تاركة للغزل.

ويجوز مراعاة لفظ كلا وكلتا في الإفراد نحو ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَها﴾[4] ومراعاة معناهما، وهو قليل، وقد اجتمعا في قوله:

كلاهما حين جدّ السّير بينهما — قد أقلعا، وكلا أنفيهما راب

ومثّل أبو حيان لذلك بقول الأسود بن يعفر:

---

١. الكهف (١٨) الآية ٣٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٢٣.

٣. البقره (٢) الآية ٦٨.

٤. الكهف (١٨) الآية ٣٣.

إنّ المنيّة والحتوف كلاهما   يوفي المنيّة يرقبان سوادي

وليس بمتعين، لجواز كون «يرقبان» خبراً عن المنية والحتوف، ويكون ما بينهما إما خبراً أول أو اعتراضاً، ثم للصواب في إنشاده «كلاهما توفي المخارم»، إذ لا يقال إن المنية توفي نفسها.

وقد سئلت قديماً عن قول القائل «زيد وعمرو كلاهما قائم، أو كلاهما قائمان» أيهما الصواب؟ فكتبت: إن قدّر كلاهما توكيداً قيل: قائمان ، لأنه خبر عن زيد وعمرو، وإن قدر مبتدأ فالوجهان، والمختار الإفراد، وعلى هذا فإذا قيل «إنّ زيداً وعمراً» فإن قيل «كليهما» قيل «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان، ويتعين مراعاة اللفظ في نحو «كلاهما محب لصاحبه» لأن معناه كل منهما، وقوله:

كلانا غنيّ عن أخيه حياته   ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا

كلا و كلتا

دو اسم هستند كه لفظاً مفرد و معناً تثنيه مى‌باشند و دائماً (لفظاً و معناً) به معرفه اضافه مى‌شوند و بر دو چيز يا بيشتر دلالت دارند. فرقى نمى‌كند كه مضاف اليه حقيقتاً و اختصاصاً دلالت بر تثنيه بكنند؛ مثل ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ﴾ و يا به نحو مشترك؛ مثل: «كلانا» كه مضاف اليه ضمير «نا» مى‌باشد كه شامل بيشتر از دو نفر مى‌شود و مشترك است با اثنين و گاهى دلالتش بر دو فرد به عنوان مجاز است؛ مانند:

إنّ للخير وللشّرّ مدىً   وكلا ذلك وجه وقبل

براى خوبى و بدى مدتى است و هر يک از اين وجهى هستند كه مردم به سوى آن روى مى‌آورند. در اين شعر مضاف‌اليه، ذلك است كه مجازاً دلالت بر دو فرد دارد، زيرا معناى حقيقى ذلك اشاره به يک فرد است. مثل آيه: ﴿لافارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ﴾ در اين آيه هم «ذلك» مجازاً در دو فرد استعمال شده است و اين كه در اول بحث

گفتیم که **کلا** اضافه به کلمه واحد می‌شود، در حال اختیار است و گاهی برای ضرورت به دو اسم اضافه می‌شود مثل:

کلا أخي وخليلي واجدي عضداً　　　فـي النّائبات و إلمام الملمّات

در این بیت مضاف الیه «اخی» و «خلیلی» می‌باشد و این مورد از استعمال نادر است. ابن انباری بی اشکال دانسته است که «کلا» و «کلتا» به مفرد اضافه شود مشروط بر این که **کلا** با مضاف الیه خود تکرار شود؛ مثل «کلای وکلاك محسنان» کوفیون گفته‌اند: لازم نیست مضاف‌الیه معرفه باشد بلکه اگر نکره مختصّه هم باشد جایز است، مانند: «کلا رجلین عندك محسنان» در این جمله رجلین نکره است، ولی به ظرف (صفت رجلین) تخصیص داده شده است و نیز روایت شده است «کلتا جاریتین عندك مقطوعة یدها» در این جمله نکره تخصیص خورده است و در هر دو مثال **کلا** و **کلتا** مبتدا و «محسنان» در جمله اول و «مقطوعة» در جمله دوم، خبر است. مراد از مقطوعه جاریه‌ای که غزل را کنار گذاشته باشد و جایز است مراعات لفظ **کلا** و **کلتا** در افراد ﴿كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا﴾ در این آیه «آتت» مفرد است و به **کلتا** برمی‌گردد، به اعتبار لفظش که مفرد است و نیز جایز است مراعات معنا که تثنیه است و استعمالش کم می‌باشد و در قول شاعر (فرزدق) هر دو نوع آمده است:

کلاهما حین جدّ الجری بینهما　　　قـد أقلعا، وكلا أنفيهما راب

«جدّ» فعل ماضی به معنای کوشش کردن، و مراد از «جری» مسیر و حرکت است و «أنفیهما» تثنیه انف، «اقلعا» فعل تثنیه ماضی به معنای امساك از حرکت، «راب» اسم فاعل از «ربیٰ یربو» به معنای اسبی است که از شدت دویدن بینی او ورم کرده باشد.

در این شعر «قد اقلعا» به **کلا** برمی‌گردد به لحاظ معنا و «راب» به لحاظ لفظ به آن برمی‌گردد. ابوحیان بر اجتماع هر دو وجه به شعر اسود بن یعفر مثال زده است:

إنّ المنیّة والحتوف کلاهما　　　یوفي المنیّة یرقبان سوادي

همانا بلاها و مصیبت‌ها هر دو مشرف می‌شوند و می‌رسانند بلا و مصیبت را و انتظار دارند جسم مرا.

«الحتوف» جمع «حتف» یعنی مرگ طبیعی، «یوفی» مضارع باب افعال، «یرقبان» به معنای انتظار و تثنیه مضارع است.

شاهد در «توفیٰ» و «یرقبان» است که به اعتبار لفظ مفرد و به اعتبار معنای تثنیه آورده شده است، ولی در این شعر وجه دیگری هم احتمال دارد و آن این که «یرقبان» خبر از منیّة و حتوف باشد و به اعتبار این دو تثنیه آورده شد جمله «کلاهما توفی المنیة» که بین مبتدا و خبرش ذکر شده، دو احتمال دارد:

۱. خبر برای مبتدای مذکور باشد. پس مبتدا دارای دو خبر است: کلاهما توفیٰ خبر اوّلش و یرقبان خبر دوم.

۲. جمله معترضه باشد، بین مبتدا و خبرش. این بحث‌ها در صورتی است که شعر بر شکل مذکور باشد، اما اگر انشاد شعر «کلاهما یوفي المخارم» باشد؛ چنان چه حق همین است، «مخارم» جمع مخرم به معنای دره کوه است؛ یعنی: منیه وحتوف اشراف دارند بر دره‌های کوه. بنابراین «یرقبان» حال برای ضمیر **کلاهما** خواهد بود و جمله «توفی» خبر «منیه» است. پس قرائت صحیح این است، نه آن چه گفته شد، زیرا بنابر قرائت مشهور، لازم می‌آید که «منیه» هم فاعل «توفی» باشد و هم مفعولش، یعنی اشراف دارد منیه بر نفس خود (ومصنف می‌گوید:) قبلاً از من سؤال شد از قول: «زیدٌ و عمر **کلاهما** قائم او کلاهما قائمان» که خبر مفرد مطابق لفظ آورده شود بهتر است یا تثنیه مطابق معنا؟ در جواب نوشتم: اگر **کلاهما** تأکید برای زید و عمرو باشد باید خبر تثنیه باشد، چون مبتدا زید و عمرو است.

و اما اگر کلاهما مبتداء باشد در خبرش دو وجه جایز است: «قائم» به اعتبار لفظ و «قائمان» به اعتبار معنا. بنابراین تفصیل زمانی که گفته شود: «ان زیداً وعمراً کلیهما» (به

نصب **کلیهما**) دلیل بر تأکید **کلیهما** است. پس باید خبر تثنیه باشد و گفته شود: «قائمان» و اگر **کلاهما** (به رفع باشد) دلیل بر مبتدا بودن است که در این صورت دو وجه جایز است و در مثال «کلاهما محبّ مصاحبه» فقط باید مراعات لفظ شود، زیرا معنای جمله «کلّ منهما» می‌باشد. پس معنی مفرد از کلا اراده شد و نظیر همین جمله است قول شاعر:

کلانا غنيّ عن أخيه حياته   ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا

چون منظور از **کلانا**، «کل واحد منّا» است.

كيف

ويقال فيها «كي» كما يقال في سوف: سو، قال:

كي تجنحون إلى سلم وما ثئرت   قتلاكم ولظى الهيجاء تضطرم؟

وهو اسم، لدخول الجار عليه بلا تأويل في قولهم «على كيف تبيع الأخرين» ولإبدال الاسم الصريح منه نحو «كيف أنت ؟ أصحيح أم سقيم؟» وللإخبار به مع مباشرته الفعل في نحو «كيف كنت؟» فبالإخبار به انتفت الحرفية، وبمباشرة الفعل انتفت الفعلية.

وتستعمل على وجهين:

أحدهما: أن تكون شرطاً، فتقتضي فعلين متفقي اللّفظ والمعنى غير مجزومين نحو «كيف تصنع أصنع» ولا يجوز «كيف تجلس أذهب» باتفاق، ولا «كيف تجلس أجلس» بالجزم عند البصريين إلا قطرباً، لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقة جوابها لشرطها كما مرّ، وقيل: يجوز مطلقا، وإليه ذهب قطرب والكوفيون، وقيل:

يجوز بشرط اقترانها بما، قالوا: ومن ورودها شرطاً ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾[١]، ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ﴾[٢]، ﴿فَيَبْسُطُهُ فِي ٱلسَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ﴾[٣] وجوابها في ذلك كله محذوف لدلالة ما قبلها، وهذا يشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

والثاني: وهو الغالب فيها: أن تكون استفهاماً، إما حقيقياً نحو «كيف زيد؟» أو غيره نحو ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾[٤] الآية، فإنه أخرج مخرج التعجب.

وتقع خبراً قبل ما لا يستغني، نحو «كيف أنت» و «كيف كنت» ومنه «كيف ظننت زيداً» و «كيف أعلمته فرسك» لأن ثاني مفعولي ظن وثالث مفعولات أعلم خبران في الأصل، وحالاً قبل ما يستغني، نحو «كيف جاء زيد؟» أي على أي حالة جاء زيد، وعندي أنها تأتي في هذا النوع مفعولاً مطلقاً أيضاً، وأن منه ﴿كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾[٥] إذ المعنى أيّ فعل فعل ربك؟ ولا يتجه فيه أن يكون حالاً من الفاعل، ومثله ﴿فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾[٦] أي فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد يصنعون، ثم حذف عاملها مؤخراً عنها وعن إذا، كذا قيل، والأظهر أن يقدر بين كيف وإذا، وتقدر «إذا» خالية عن معنى الشرط. وأما ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾[٧] فالمعني كيف يكون لهم عهد وحالهم كذا وكذا، فكيف: حال من عهد، إما على أنّ «يكون» تامة أو ناقصة وقلنا بدلالتها على الحدث، وجملة الشرط حال من ضمير الجمع.

وعن سيبويه أن كيف ظرف، وعن السيرافي والأخفش أنها اسم غير ظرف، ورتبوا

---

١. المائدة (٥) الآية ٦٤.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ٦.

٣. الروم (٣٠) الآية ٤٨.

٤. آل‌عمران (٣) الآية ١٠١.

٥. الفيل (١٠٥) الآية ١.

٦. النساء (٤) الآية ٤١.

٧. التوبة (٩) الآية ٨.

على هذا الخلاف أموراً:

أحدها: أن موضعها عند سيبويه نصب دائماً، وعندهما رفع مع المبتدأ، نصب مع غيره.

الثاني: أن تقديرها عند سيبويه: في أي حال، أو على أي حال، وعندهما تقديرها في نحو «كيف زيد» أصحيح زيد، ونحوه، ونحو «كيف جاء زيد» أراكباً جاء زيد، ونحوه.

والثالث: أن الجواب المطابق عند سيبويه أن يقال «على خير» ونحوه، ولهذا قال رؤبة ـ وقد قيل له: كيف أصبحت؟ «خير عافاك الله» أي على خير، فحذف الجار وأبقى عمله، فإن أجيب على المعنى دون اللفظ قيل: صحيح، أو سقيم. وعندهما على العكس، وقال ابن مالك ما معناه: لم يقل أحد إن «كيف» ظرف، إذ ليست زماناً ولا مكاناً، ولكنها لما كانت تفسّر بقولك على أي حال لكونها سؤالاً عن الأحوال العامة سميت ظرفاً، لأنها في تأويل الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليهما مجازاً، انتهى وهو حسن، ويؤيده الإجماع على أنه يقال في البدل: كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم، بالرفع، ولا يبدل المرفوع من المنصوب.

تنبيه

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1] لا تكون كيف بدلاً من الإبل، لأن دخول الجار على كيف شاذ، على أنه لم يسمع في إلى، بل في على، ولأن إلى متعلقة بما قبلها، فيلزم أن يعمل في الاستفهام فعل متقدم عليه، ولأن الجملة التي بعدها تصير حينئذ غير مرتبطة، وإنما هي منصوبة بما بعدها على الحال، وفعل النظر

---

١. الغاشية (٨٨) الآية ١٧.

معلّق بها، وهي وما بعدها بدل من الإبل بدل اشتمال، والمعنى إلى الإبل كيفيّة خلقها، ومثله ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[1] ومثلهما في إبدال جملة فيها كيف من اسم مفرد قوله:

إلى الله أشكو بالمدينة حاجةً ... وبالشّام أخرى كيف يلتقيان

أي أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

مسألة

زعم قوم أن كيف تأتي عاطفة، وممن زعم ذلك عيسى بن موهب ، ذكره في كتاب العلل، وأنشد عليه:

إذا قلّ مال المرء لانت قناته ... وهان على الأدنى فكيف الأباعد

وهذا خطأ، لاقترانها بالفاء، وإنما هي هنا اسم مرفوع المحل على الخبرية، ثم يحتمل أن الأباعد مجرور بإضافة مبتدأ محذوف، أي فكيف حال الأباعد، فحذف المبتدأ على حد قراءة ابن جماز ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةِ﴾[2] أو بتقدير: فكيف الهوان على الأباعد، فحذف المبتدأ والجار، أو بالعطف بالفاء ثم أقحمت كيف بين العاطف والمعطوف لإفادة الأولوية بالحكم.

كيف

گاهی «فاء» حذف می‌شود: «کی» همان طوری که در **سوف** گفته می‌شود. شاعر گفته است:

كي تجنحون إلى سلم وما ثئرت ... قتلاكم ولظى الهيجاء تضطرم؟

---

١. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٢. الانفال (٨) الآية ٦٧.

در این شعر به جای «کیف» **کی** استعمال شده و **کیف** اسم است. نه حرف، چون حرف جار بدون تأویل داخل بر او شده است؛ مثل: «علی کیف تبیع الاحمرین» و مراد از احمرین «لحم» و «خمر» است. دلیل دیگر این که اسم صریح بدل از آن واقع می‌شود؛ مثل «کیف أنت ؟ أصحیح أم سقیم؟» کلمه «صحیح» بدل از **کیف** است. دلیل سوم این که خبر برای مبتدا واقع می‌شود؛ مثل «کیف کنت» در این جمله **کیف** خبر مقدم برای «کنت» است. پس این که خبر واقع می‌شود، دلیل اسم بودن آن و این که به فعل متصل می‌شود، علت عدم فعلیت **کیف** است. ولی موارد استعمال **کیف** بر دو وجه آمده است: اول به شکل شرطیه که باید بر دو فعل شرط و جزا داخل شود که آن دو فعل متفق اللفظ والمعنی، غیر مجزوم باشند؛ مانند: «کیف تصنع أصنع» و جایز نیست: «کیف تجلس أذهب» به اتفاق نحویون، چون شرط و جزا لفظاً و معناً با هم مخالفند و نیز «کیف تجلس أجلس» با جزم فعلین جایز نیست، در نزد بصریین (غیر از قطرب) زیرا **کیف** با سایر ادوات شرط فرق دارد. پس فعل مضارع را مجزوم نمی‌کند، ولی کوفیون جایز می‌شمارند که فعل شرط و جزا مطلقاً مجزوم به **کیف** شود و گفته شده مشروط بر این که در آخرش **ما** ملحق شود.

شارح رضی گفته است: آنها **کیف** و **کیفما** را قیاس بر سایر ادوات شرط کرده‌اند و گفته‌اند: از جمله مواردی که **کیف** برای شرط آمده، آیهٔ: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ﴾ و آیهٔ: ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ﴾ و آیه: ﴿فَيَبْسُطُهُ فِي ٱلسَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ﴾ و جواب شرط در این آیات محذوف است و تقدیر در آیه اول: «کیف یشاء ینفعکم کیف یشاء یبسطه» اما این قول مشکل می‌کند که جواب شرط باید همه جا با فعل شرط مماثل باشد زیرا در این جا مماثل نیست.

دوم: **کیف** استفهامیه که غالباً برای همین معنا به کار می‌رود؛ مثل: «کیف زید» و استفهام گاهی حقیقی است و زمانی غیر حقیقی؛ مثل آیهٔ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ﴾ مراد از

استفهام، تعجب است و **کیف** استفهامیه خبر برای اسم یا جمله‌ای است که از **کیف** بی‌نیاز نمی‌باشند، چون **کیف** در این صورت رکنی از کلام است؛ مانند: «کیف انت» و «کیف ظننت زیداً» در این جمله مفعول دوم «ظننت» است که در اصل خبر بوده «وکیف کنت» خبر «کنت» است و در جمله «کیف اعلمته فرسك» مفعول سوم «اعلم» است که در اصل خبر برای مبتدا است و اگر **کیف** قبل از جمله‌ای واقع شود که آن جمله بی‌نیاز از **کیف** باشد، (رکن در آن جمله نباشد)، کیف حال واقع می‌شود؛ مثل: «کیف جاء زید»؛ بر چه حالتی آمد زید. نزد من (مصنف) **کیف** در این قسم (رکن کلام نیست) گاهی مفعول مطلق هم واقع می‌شود؛ مثل: ﴿**كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ**﴾، زیرا معنای آیه: ﴿**فَعَلَ رَبُّكَ**﴾ و معفول مطلق در این جا تعیین نوع می‌کند. در این آیه **کیف** مفعول مطلق است، نه حال، زیرا اگر حال باشد باید حال از فاعل ﴿**رَبُّكَ**﴾ باشد و جایز نیست که خداوند متصف به کیفیت شود پس باید مفعول مطلق باشد، آیهٔ: ﴿**فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ**﴾ نیز همین‌طور است. ای: «صنع تصنعون اذا...» و چون «اذا جئنا» جمله شرطیه است «تصنعون» (عامل در کیف) مؤخر تقدیر گرفته شده است، این چنین گفته شده است، لکن بهتر این است که «تصنعون» بین **کیف** و **اذا** تقدیر گرفته شود و اذا را خالی از معنای شرط بدانیم. اما **کیف** در آیهٔ: ﴿**كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً**﴾ حال است برای اسم «یکون» که با اسم و خبرش مقدر است و جمله «کیف یکون للمشرکین...» که در آیه قبل هست، دلالت بر آن دارد و معنای آیه «کیف یکون لهم عهد وحالهم کذا وکذا» خواهد بود پس **کیف** حال است از عهد، چه **این** که کان تامه باشد که به اسم اکتفا می‌کند و یا این که مأخوذ از **کان** ناقصه باشد که باید اسم و خبر داشته باشد و اما عامل در حال می‌تواند «یکون» باشد، البته بنابراین که «یکون» دلالت بر حدث نماید، چون حال قید عامل خود می‌باشد و قید بودن فقط در افعالی است که دلالت بر حدث می‌کند. اما اگر «یکون» فقط دلالت بر

ثبوت کند باید عامل حال فعل معنوی باشد و لازم می‌آید حال مقدم بر عامل گردد و جمله شرط ﴿وَإِنْ يَظْهَرُوا﴾ با جزایش حال است برای ضمیر **لهم** که با «یکون» در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «کیف یکون کذا وکذا والحال ان یظهروا...»

تا این جا ثابت شد که **کیف** استفهامیه گاهی خبر است و زمانی مفعول مطلق و موقعی حال، ولی از سیبویه نقل شده است که گفته: **کیف** استفهامیه فقط ظرف می‌آید و منصوب است بنابر ظرفیت.

(ونجم الائمه رضی این قول را به اخفش نسبت داده است) سیرافی و اخفش گفته‌اند: که **کیف** اسم و، غیر ظرف است. بر این خلاف سه امر مبتنی است:

۱. محل اعراب **کیف**؛ بنابر قول سیبویه همیشه نصب است بنابر ظرفیت و بنا بر قول سیرافی و اخفش رفع است در صورتی که با مبتدا باشد و نصب است در صورتی که با مبتدا نباشد.

۲. بنابر قول سیبویه باید به جای **کیف** چیزی که مناسب با ظرف است در تقدیر گرفته شود. پس در جمله «کیف زید»، «فی ايِ حال زید» یا این که «علی ایّ حال» می‌باشد و بنابر تقدیر دوم: «علی به معنای **فی** است. اما بنابر قول سیرافی و اخفش تقدیراً صحیح زید» که مناسب با مقتضای مقام باشد در تقدیر گرفته می‌شود و در مثل «کیف جاء زید» تقدیر «راکباً جاء زید» می‌باشد و در جاهای دیگر هم به همین مناسبت.

۳. جواب مناسب از «کیف زید» در نزد سیبویه باید «علی خیر» یا «علی سلامة و صحة» و امثال آن باشد: لذا وقتی که به شاعر (روبه) گفتند: «کیف اصبحت؟» در جواب گفت: «خیر» ای: «علی خیر» به حذف جار و ابقای جرّ و **علی** به معنای فی است. این در صورتی است که جواب، مطابق لفظ **کیف** (ظرف) است باشد، اما اگر فقط لحاظ معنا شود بنابر قول سیبویه، کلمه «صحیح» او «سقیم» آورده می‌شود، ولی

نزد سیرافی و اخفش اگر جواب از لفظ باشد «صحیح» و «سقیم» می‌آید و اگر جواب از معنا باشد «علی خیر» می‌آید (به عکس اول). ابن مالك گفته است: خلاصه این است که هیچ کس نگفته است: **کیف** ظرف است، چون نه ظرف زمان است و نه ظرف مکان، اما چون تفسیر می‌شود به جمله «علی ایّ حال» که جار مجرور است، کیف را ظرف نامیده‌اند، چون تأویل به جار مجرور شده است و آن را مجازاً ظرف می‌گویند. پایان.

این قول نیکویی است و تأیید بر این این که در جمله «کیف انت أصحیح أم سقیم» بالاجماع گفته‌اند: «صحیح» و «سقیم» بدل از **کیف** است و مرفوع و اگر قول سیبویه صحیح باشد. باید بدل ظرف منصوب باشد. بنابراین **کیف** به طور خالص ظرف نیست و ظرفیتش مجازی است.

تنبیه

آیهٔ: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ کلمه کیف نمی‌تواند بدل از «ابل» باشد، زیرا لازم می‌آید که حرف جار بر **کیف** داخل شود، چون بدل و مبدل منه حکم واحدی دارند و مبدل‌منه مجرور به **الی** است، در حالی که دخول حرف جر بر **کیف** شاذ است. علاوه بر این دخول **الی** بر **کیف** شنیده نشده است بلکه **علی** به طور ندرت بر **کیف** داخل می‌شود؛ مثل: «علی کیف تتبع الاجرین» و قطرب از بعضی نقل کرده است: «انظر الی کیف یصنع» پس **الی** در این جمله داخل بر **کیف** شده است [نجم الائمّه رضی جواب داده است: **کیف** در این جمله از استفهامیت خارج شده و به معنای حال آمده است.]

دلیل دیگر بر امتناع بدلیّت این که «الی الابل» متعلق به جمله «أفلا تنظرون» است که مقدم گردیده است و اگر **کیف** بدل از آن باشد باید متعلق به فعل ما قبل خود باشد در حالی که چون استفهام صدر طلب است، فعل ما قبل نمی‌تواند در آن عمل کند. دلیل

سوم این که در این هنگام جمله بعد از کیف (خلقت) غیر مرتبط به ما قبل می‌شود، زیرا براساس این تقدیر، **کیف** متعلق به ما قبل خود هست و تقدیر «افلا تنظرون الی الابل» و «الی کیف» خِلقت می‌شود و بر این تقدیر معنای آیه صحیح نیست. بنابر این باید گفته شود که **کیف** منصوب است بنابر حالیت و عامل در آن جمله مابعدش هست و در این صورت فعل «أفلا تنظرون» معلق بر **کیف** است، زیرا مراد از «تنظرون» تفکر در خلقت شتر است. پس مجموعه جمله «کیف خلقت» بدل اشتمال از **ابل** است که جانشین دو مفعول شده چون «تنظرون» به معنای «تتفکرون» است که دو مفعول می‌گیرد. معنای آیه: «افلا تتفکرون الی الابل کیفیت خلقها» و مثل همین ترکیب در آیه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ می‌آید. پس «کیف مد الظل» بدل اشتمال از **ربک** است و فعل «ألم تر» معلق بر **کیف** می‌باشد به طوری که گفته شد و قول فرزدق:

إلی الله أشکو بالمدینة حاجةً　　　وبالشّام أخری کیف یلتقیان

به سوی خداوند شکایت می‌کنم در شهر مدینه حاجتی را و در شهر مکه حاجت دیگر که چگونه به هم نمی‌رسند آن دو حاجت.

در این شعر جمله «تلتقیان» بدل از اسم مفرد (اخری و حاجته) است ای: «اشکو هاتین الحاجتین تعذر التقائها»؛ یعنی شکایت من از التقای این حاجت است.

یک مسئله

قومی گمان کرده‌اند که کیف برای عطف می‌آید، از جمله ابن موهب است که در کتاب العلل این قول را آورده و به قول شاعر استناد کرده است:

إذا قلّ مال المرء لانت قناته　　　وهان علی الأدنی فکیف الأباعد

هرگاه کم می‌شود مال انسان نرم می‌شود نیزه او (کنایه از این که مورد اعتماد نیست) پس چگونه خویشاوندان دور او.

در این شعر گفته‌اند: **کیف** برای عطف «اباعد» بر ما قبلش آمده است، ولی این توجیه خطا است، زیرا **کیف** مقترن به فاء عاطفه شده است. پس فاء افاده عطف می‌دهد، نه **کیف** که در این جا اسم مرفوع است، بنابر خبر بودن و احتمال دارد که «الاباعد» مجرور به اضافه باشد و تقدیر: «فکیف حال الاباعد» پس مضاف حذف شده و مضاف الیه مجرور باقی مانده است؛ چنان چه در آیه ﴿وَاللّٰهُ يُرِيدُ الآخِرَةِ﴾ بنابر قرائت ابن جمّاز (که به کسر خوانده است) تقدیر: «والله یرید ثواب الآخرة» **ثواب** که مضاف است، حذف شده و مضاف الیه بر حالت جرّ باقی مانده است. توجیه سوم در شعر این که «الاباعد» به سبب «فاء»، بر ما قبل خود (الادنی) عطف شده باشد و **کیف** بین عاطف و معطوف قرار گرفته است و تقدیر: «فکیف الهوان علی الأباعد» پس مبتدا و جار حذف شده و مجرور باقی مانده است یا این که جر «الاباعد» به واسطه عطف به فاء است. پس **کیف** بین عاطف و معطوف، زاید واقع شده است. عبارت: «أقحمت» ای زیدت و زیادت «کیف» برای رساندن اولویت حکم به اباعد است و مراد از حکم، هون است، یعنی بر نزدیکان آبرویش سبک می‌شود پس چه رسد به خویشان دور.

حرف اللام

لام المفردة

ثلاثة أقسام: عاملة للجر، وعاملة للجزم، وغير عاملة، وليس في القسمة أن تكون عاملة للنصب، خلافاً للكوفيين، وسيأتي.

فالعاملة للجر مكسورة مع كل ظاهر، نحو لزيد، ولعمرو، إلا مع المستغاث المباشر ليا فمفتوحة نحو «يا لله» وأما قراءة بعضهم ﴿ٱلحَمدُ لِلَّهِ﴾[1] بضمها فهو عارض للإتباع، ومفتوحة مع كل مضمر نحو لنا، ولكم، ولهم، إلا مع ياء المتكلم فمكسورة.

وإذا قيل «يا لك، ويا لي» احتمل كل منهما أن يكون مستغاثاً به وأن يكون مستغاثاً من أجله، وقد أجازهما ابن جني في قوله:

فيا شوق ما أبقى، ويا لي من النّوى (ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصبى)

وأوجب ابن عصفور في «يا لي» أن يكون مستغاثاً من أجله، لأنه لو كان مستغاثاً به لكان التقدير يا أدعو لي، وذلك غير جائز في غير باب ظننت وفقدت وعدمت، وهذا لازم له، لا لابن جني، لما سأذكره بعد.

---

١. الحمد (١) الآية ٢.

ومن العرب من يفتح اللام الداخلة على الفعل ويقرأ ﴿وَما كانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾[١].

وللّام الجارة اثنان وعشرون معنى:

أحدها: الاستحقاق، وهي الواقعة بين معنىً وذات، نحو ﴿اَلحَمدُ لِلّهِ﴾[٢] و ﴿العِزَّةَ لِلّهِ﴾[٣]، والملك لله والأمر لله، ونحو ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾[٤] و ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ﴾[٥] ومنه «للكافرين النار» أي عذابها.

والثاني: الاختصاص نحو «الجنة للمؤمنين، وهذا الحصير للمسجد، والمنبر للخطيب، والسرج للدابة، والقميص للعبد» ونحو ﴿إِنَّ لَهُ أَباً﴾[٦]، ﴿فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾[٧] وقولك: هذا الشعر لحبيب، وقولك: أدوم لك ما تدوم لي.

والثالث: الملك، نحو ﴿لَهُ ما فِي اَلسَّمٰواتِ وَالْأَرضِ﴾[٨] وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين، ويمثل له بالأمثلة المذكورة ونحوها، ويرجحه أن فيه تقليلاً للاشتراك، وأنه إذا قيل «هذا المال لزيد والمسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون زيد قابلاً للملك، لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه دفعةً، وأكثرهم يمنعه.

الرابع: التمليك، نحو «وهبت لزيد ديناراً».

الخامس: شبه التمليك، نحو ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً﴾[٩].

---

١. الأنفال (٨) الآية ٣٣.
٢. الحمد (١) الآية ٢.
٣. النساء (٤) الآية ١٣٩.
٤. المطففين (٨٣) الآية ١.
٥. البقرة (٢) الآية ١١٤.
٦. يوسف (١٢) الآية ٧٨.
٧. النساء (٤) الآية ١١.
٨. البقرة (٢) الآية ١١٦.
٩. النحل (١٦) الآية ٧٢.

السادس: التعليل، كقوله:

ويوم عقرت للعذارى مطيّتي (فيا عجبا من كورها المتحمل)

وقوله تعالى ﴿لِإِيلافِ قُرَيْشٍ﴾[1] وتعلقها بـ ﴿فَلْيَعْبُدُوا﴾[2]، وقيل: بما قبله، أي ﴿فَجَعَلَهُم كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾[3]، ورجّح بأنهما في مصحف أبيّ سورة واحدة، وضعف بأنّ «جعلهم كعصف» إنما كان لكفرهم وجرأتهم على البيت، وقيل: متعلقة بمحذوف تقديره اعجبوا، وكقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[4]، إي وإنه من أجل حب المال لبخيل، وقراءة حمزة ﴿وَإِذ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لِمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ﴾[5] الآية، أي لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة ثم لمجيء محمد صلى الله عليه وسلم مصدقاً لما معكم لتؤمنن به، فما: مصدرية فيهما، واللام تعليلية، وتعلقت بالجواب المؤخر على الاتساع في الظرف، كما قال الأعشى:

رضيعى لبان ثدى أم تحالفا بأسحم داج) عوض لا نتفرّق

ويجوز كون «ما» موصولاً اسمياً.

فإن قلت: فأين العائد في ﴿ثُمَّ جاءَكُمْ رَسُولٌ﴾[6]؟

فالجواب: إن «ما معكم» هو نفس «ما آتاكم» فكأنه قيل: مصدق له، وقد يضعف هذا لقلته نحو قوله:

(فيارب أنت الله في كل موطن) وأنت الذي في رحمة الله أطمع

وقد يرجح بأن الثواني يتسامح فيها كثيراً، واما قراءة الباقين بالفتح فاللام لام

---

١. قريش (١٠٦) الآية ١.

٢. قريش (١٠٦) الآية ٣.

٣. الفيل (١٠٥) الآية ٥.

٤. العاديات (١٠٠) الآية ٨.

٥. آل‌عمران (٣) الآية ٨١.

٦. آل‌عمران (٣) الآية ٨١.

التوطئة، وما شرطية، أو اللام للابتداء، وما: موصولة، أي الذي آتيتكموه، وهي مفعولة على الأول، ومبتدأ على الثاني.

ومن ذلك قراءة حمزة والكسائي ﴿وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا﴾[1] بكسر اللام، ومنها اللام الثانية في نحو «يا لزيد ولعمرو» وتعلقها بمحذوف، وهو فعل من جملة مستقلة، أي أدعوك لعمرو، أو اسم هو حال من المنادى، أي مدعوّاً لعمرو، قولان، ولم يطلع ابن عصفور على الثاني فنقل الإجماع على الأول.

ومنها اللام الداخلة لفظاً على المضارع في نحو ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ﴾[2] وانتصاب الفعل بعدها بأن مضمرةً بعينها وفاقاً للجمهور، لا بأن مضمرة أو بكي المصدرية مضمرة خلافاً للسيرافي وابن كيسان، ولا باللام بطريق الأصالة خلافاً لأكثر الكوفيين، ولا بها لنيابتها عن أن خلافاً لثعلب، ولك إظهار أن، فتقول «جئتك لأن تكرمني» بل قد يجب، وذلك إذا اقترن الفعل بلا نحو ﴿لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[3]، لئلّا يحصل الثقل بالتقاء المثلين.

فرع

أجاز أبوالحسن أن يتلقّى القسم بلام كي، وجعل منه ﴿يَحْلِفُونَ بِاللّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ﴾[4] فقال: المعنى ليرضنكم، قال أبو علي: وهذا عندي أولى من أن يكون متعلّقاً يتحلفون والمقسم عليه محذوف، وأنشد أبوالحسن:

إذ قلت قدني قال بالله حلفةً ... لتغني عني ذا إنائك أجمعا

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٧٣.

٢. النحل (١٦) الآية ٤٤.

٣. البقرة (٢) الآية ١٥٠.

٤. التوبة (٩) الآية ٦٢.

والجماعة يأبون هذا، لأن القسم إنما يجاب بالجملة، ويروون البيت لتغننّ بفتح اللام ونون التوكيد وذلك على لغة فزارة في حذف آخر الفعل لأجل النون إن كان ياء تلي كسرة كقوله: .

وابكنّ عيشاً تقضّى بعد جدّته (طابت أصائله في ذلك البلد)

وقدروا الجواب محذوفاً واللام متعلقةً به، أي ليكونن كذا ليرضوكم، ولتشربنّ لتغني عني.

السابع: توكيد النفي، وهي الداخلة في اللفظ على الفعل مسبوقة بما كان أو لم يكن ناقصين مسندتين لما أسند إليه الفعل المقرون باللام، نحو ﴿وَما كانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ على الغَيْبِ﴾[1]، ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾[2] ويسميها أكثرهم لام الجحود لملازمتها للجحد أي النفي، قال النحاس: والصواب تسميتها لام النفي، لأن الجحد في اللغة إنكار ما تعرفه، لا مطلق الإنكار، انتهى.

ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين أن أصل «ما كان ليفعل» ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفي، كما أدخلت الباء في «ما زيد بقائم» لذلك، فعندهم أنها حرف زائد مؤكد، غير جارّ، ولكنه ناصب ، ولو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشيء لزيادته، فكيف به وهو غير جار ؟ ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان قاصداً للفعل، ونفي القصد أبلغ من نفيه، ولهذا كان قوله:

يا عاذلاتي لا تردن ملامتي إنّ العواذل لسن لي بأمير

أبلغ من «لا تلمنني» لأنه نهي عن السبب، وعلى هذا فهي عندهم حرف جر معدّ متعلق بخبر كان المحذوف، والنصب بأن مضمرةً وجوباً.

---

١. آل عمران (٣) الآية ١٧٩.

٢. النساء (٤) الآية ١٦٨.

وزعم كثير من الناس في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾[١] في قراءة غير الكسائي بكسر اللام الأولى وفتح الثانية أنها لام الجحود.

وفيه نظر، لأن النافي على هذا غير ما ولم، ولاختلاف فاعلي كان وتزول، والذي يظهر لي أنها لام كي، وأنّ إن شرطية، أي وعند الله جزاء مكرهم وهو مكر أعظم منه وإن كان مكرهم لشدته معدّاً لأجل زوال الأمور العظام المشبهة في عظمها بالجبال، كما تقول: أنا أشجع من فلان وإن كان معدّاً للنوازل.

وقد تحذف كان قبل لام الجحود كقوله:

فما جمع ليغلب جمع قومي ... مقاومةً ولا فرد لفرد

أي فما كان جمع، وقول أبي الدرداء رضي الله عنه في الركعتين بعد العصر «ما أنا لأدعهما».

والثامن: موافقة إلى، نحو قوله تعالى ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾[٢]، ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٣]، ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[٤].

والتاسع: موافقة «على» في الاستعلاء الحقيقي نحو ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾[٥] ﴿دَعَانَا لِجَنْبِهِ﴾[٦]، ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾[٧].

وقوله: (ضممت إليه بالسنان قميصه) ... فخرّ صريعاً لليدين وللفم

والمجازي نحو ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[٨] ونحو قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى

---

١. إبراهيم (١٤) الآية ٤٦.

٢. الزلزلة (٩٩) الآية ٥.

٣. الرعد (١٣) الآية ٢.

٤. الأنعام (٦) الآية ٢٨.

٥. الإسراء (١٧) الآية ١٠٩.

٦. يونس (١٠) الآية ١٢.

٧. الصافات (٣٧) الآية ١٠٣.

٨. الإسراء (١٧) الآية ٧.

الله تعالى عنها: «اشترطي لهم الولاء» وقال النحاس: المعنى من أجلهم، قال: ولانعرف في العربية لهم بمعنى عليهم.

والعاشر: موافقة «في» نحو ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيامَةِ﴾[١]، ﴿لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلّا هُوَ﴾[٢]، وقولهم «مضى لسبيله» قيل: ومنه ﴿يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي﴾[٣]، أي في حياتي، وقيل: للتعليل، أي لأجل حياتي في الآخرة.

والحادي عشر: أن تكون بمعنى «عند» كقولهم «كتبته لخمس خلون» وجعل منه ابن جنى قراءة الجحدري ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالحَقِّ لِمَا جاءَهُمْ﴾[٤] بكسر اللام وتخفيف الميم.

والثاني عشر: موافقة «بعد» نحو ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[٥] وفي الحديث «صوموا لرؤيته» وأفطروا لرؤيته» وقال:

فلمّا تفرّقنا كأنّي ومالكاً   لطول اجتماع لم نبت ليلةً معا

والثالث عشر: موافقة «مع»، قاله بعضهم، وأنشد عليه هذا البيت.

والرابع عشر: موافقة «من» نحو «سمعت له صراخاً» وقول جرير:

لنا الفضل في الدّنيا وأنفك راغم   ونحن لكم يوم القيامة أفضل

والخامس عشر: التبليغ، وهي الجارة لاسم السامع لقول أو ما في معناه، نحو «قلت له، وأذنت له، وفسّرت له».

والسادس عشر: موافقة عن نحو قوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ﴾[٦] قال ابن الحاجب، وقال ابن مالك وغيره: هي لام التعليل،

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٤٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٨٧.

٣. الفجر (٨٩) الآية ٢٤.

٤. ق (٥٠) الآية ٥.

٥. الإسراء (١٧) الآية ٧٨.

٦. الأحقاف (٤٦) الآية ١١.

وقيل: لام التبليغ والتفت عن الخطاب إلى الغيبة، أو يكون اسم المقول لهم محذوفاً، أي قالوا لطائفة من المؤمنين لما سمعوا بإسلام طائفة أخرى، وحيث دخلت اللام على غير المقول له فالتأويل على بعض ما ذكرناه، نحو ﴿قالَتْ أُخْراهُمْ لِأُولاهُمْ رَبَّنا هٰؤُلاءِ أَضَلُّونا﴾[1]، ﴿وَلا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِيأَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْراً﴾[2] وقوله:

كضرائر الحسناء قلن لوجهها   حسداً وبغضاً: إنّه لدميم

السابع عشر: الصيرورة، وتسمى لام العاقبة ولام المآل، نحو ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[3] وقوله:

فللموت تغذو الوالدات سخالها   كما لخراب الدّور تبنى المساكن

وقوله:

فإن يكن الموت أفناهم   فللموت ما تلد الوالدة

ويحتمله ﴿رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوالاً فِي الْحَياةِ الدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾[4] ويحتمل أنها لام الدعاء، فيكون الفعل مجزوماً لا منصوباً، ومثله في الدعاء ﴿وَلاتَزِدِ الظّالِمِينَ إِلّا ضَلالاً﴾[5] ويؤيده أنّ في آخر الآية ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلىٰ أَمْوالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا﴾[6].

وأنكر البصريون ومن تابعهم لام العاقبة، قال الزمخشري: والتحقيق أنها لام العلة، وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، وبيانه أنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، بل المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة

---

١. الأعراف (٧) الآية ٣٨.
٢. هود (١١) الآية ٣١.
٣. القصص (٢٨) الآية ٨.
٤. يونس (١٠) الآية ٨٨.
٥. نوح (٧١) الآية ٢٤.
٦. يونس (١٠) الآية ٨٨.

التقاطهم له وثمرته شبّه بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

الثامن عشر: القسم والتعجب معاً، وتختص باسم الله تعالى كقوله:

لله يبقى على الأيّام ذو حيد (بمشمخر به الظيان والآس)

التاسع عشر: التعجب المجرد عن القسم، وتستعمل في النداء كقولهم: «يا للماء» و «يا للشعب» إذا تعجبوا من كثرتهما، وقوله:

فيا لك من ليل كأنّ نجومه بكلّ مغار الفتل شدّت بيذبّل

وقولهم «يا لك رجلاً عالماً» وفي غيره كقولهم «لله درّه فارساً، ولله أنت»، وقوله:

شباب وشيب، وافتقار وثروة فلله هذا الدّهر كيف تردّدا

المتمم العشرون: التعدية، ذكره ابن مالك في الكافية، ومثل له في شرحها بقوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً﴾[1] وفي الخلاصة، ومثّل له ابنه بالآية وبقولك «قلت له افعل كذا» ولم يذكره في التسهيل ولا في شرحه، بل ذكره في شرحه أن اللام في الآية لشبه التمليك، وأنها في المثال للتبليغ، والأولى عندي أن يمثل للتعدية بنحو «ما أضرب زيداً لعمرو، وما أحبّه لبكر».

الحادي والعشرون: التوكيد، وهي اللام الزائدة، وهي أنواع:

منها اللام المعترضة بين الفعل المتعدي ومفعوله كقوله:

ومن يك ذا عظم صليب رجابه ليكسر عود الدّهر فالدّهر كاسره

وقوله:

وملكت ما بين العراق ويثرب ملكاً أجار لمسلم ومعاهد

وليس منه ﴿رَدِفَ لَكُمْ﴾[2] خلافاً للمبرد ومن وافقه، بل ضمن ردف معنى اقترب

---

۱. مريم (۱۹) الآية ۵.

۲. النمل (۲۷) الآية ۷۲.

فهو مثل ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسابُهُمْ﴾[1].

واختلف في اللام من نحو ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[2]، ﴿وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعالَمِينَ﴾[3]. وقول الشاعر:

أريد لأنسى ذكرها، فكأنما ... تمثّل لي ليلى بكلّ سبيل

فقيل: زائدة، وقيل: للتعليل، ثم اختلف هؤلاء، فقيل: المفعول محذوف، أي يريد الله التبيين ليبين لكم ويهديكم أي ليجمع لكم بين الأمرين، وأمرنا بما أمرنا به لنسلم، وأريد السلو لأنسى، وقال الخليل وسيبويه ومن تابعهما: الفعل في ذلك كله مقدر بمصدر مرفوع بالابتداء، واللام وما بعدها خبر، أي إرادة الله للتبيين، وأمرنا للإسلام، وعلى هذا فلا مفعول للفعل.

ومنها اللام المسماة بالمقحمة ، وهي المعترضة بين المتضايفين، وذلك في قولهم «يا بؤس للحرب» والأصل يا بؤس الحرب، فأقحمت تقوية للاختصاص، قال:

يا بؤس للحرب التي ... وضعت أراهط فاستراحوا

وهل انجرار ما بعدها بها أو بالمضاف ؟ قولان، أرجحهما الأول، لأن اللام أقرب، ولأن الجار لا يعلق.

ومن ذلك قولهم «لا أبا لزيد، و أخا له، ولا غلامي له» على قول سيبويه إن اسم لا مضاف لما بعد اللام، وأما على قول من جعل اللام وما بعدها صفة وجعل الاسم شبيهاً بالمضاف لأن الصفة من تمام الموصوف، وعلى قول من جعلهما خبراً وجعل أبا وأخا على لغة من قال:

إنّ أباها وأبا أباها ... (قد بلغا في المجد غايتاها)

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ١.

٢. النساء (٤) الآية ٢٦.

٣. الأنعام (٦) الآية ٧١.

وقولهم «مكره أخاك لا بطل» وجعل حذف النون على وجه الشذوذ كقوله: بيضك ثنتا وبيضي مائتا، فاللام للاختصاص، وهي متعلقة باستقرار محذوف.

ومنها اللام المسماة لام التقوية، وهي المزيدة لتقوية عامل ضعف: إما بتأخره نحو: ﴿هُـدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[١]، ونحو: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ﴾[٢]، أو بكونه فرعا في العمل نحو ﴿مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ﴾[٣]، ﴿فَعّالٌ لِما يُرِيدُ﴾[٤] ﴿نَـزّاعَةً لِلشَّوىٰ﴾[٥]، ونحو: ضربي لزيد حسن، وأنا ضارب لعمرو، قيل: ومـنه ﴿إِنَّ هـٰذا عَـدُوٌّ لَكَ وَلِـزَوْجِكَ﴾[٦]، وقوله:

إذا ما صنعت الزّاد فـالتمسي له ... أكيلاً، فإنّي لست آكـله وحـدي

وفيه نظر، لأن عدواً وأكيلاً ـ وإن كانا بمعنى معاد ومؤاكل ـ لا ينصبان المفعول، لأنهما موضوعان للثبوت، وليسا مجاريين للفعل في التحرك والسكون، ولا مـحوّلان عما هو مجار له، لأن التحويل إنما هو ثابت في الصيغ التي يراد بها المـبالغة، وإنـما اللام في البيت للتعليل، وهي متعلقة بـ«التمسي»، وفي الآية متعلقة بمستقر محذوف صفة لعدو، وهي للاختصاص.

وقد اجتمع التأخر والفرعية في ﴿وَكُنّا لِحُكْمِـهِمْ شاهِدِينَ﴾[٧] وأما قوله تعالى ﴿نَذِيراً لِلْبَشَرِ﴾[٨] فإن كان النذير بمعنى المنذر فهو مثل ﴿فَعّالٌ لِما يُـرِيدُ﴾[٩] وإن كـان بـمعنى

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٥٤.
٢. يوسف (١٢) الآية ٤٣.
٣. البقرة (٢) الآية ٤١.
٤. البروج (٨٥) الآية ١٦.
٥. المعارج (٧٠) الآية ١٦.
٦. طه (٢٠) الآية ١١٧.
٧. الأنبياء (٢١) الآية ٧٨.
٨. المدثر (٧٤) الآية ٣٦.
٩. البروج (٨٥) الآية ١٦.

الإنذار فاللام مثلها في «سقياً لزيد» وسيأتي.

قال ابن مالك: ولا تزاد لام التقوية مع عامل يتعدي لاثنين، لأنها إن زيدت في مفعوليه فلا يتعدى فعل إلى اثنين بحرف واحد، وإن زيدت في أحدهما لزم ترجيح من غير مرجح، وهذا الأخير ممنوع، لأنه إذا تقدم أحدهما دون الآخر وزيدت اللام في المقدّم لم يلزم ذلك، وقد قال الفارسي في قراءة من قرأ: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها﴾[1] بإضافة كل: إنه من هذا، وإن المعنى الله مولّ كلّ ذي وجهة وجهته، والضمير على هذا للتولية، وإنما لم يجعل كل الضميرين مفعولين ويستغن عن حذف ذي ووجهته لئلا يتعدى العامل إلى الضمير وظاهره معاً، ولهذا قالوا في الهاء من قوله:

هذا سراقة للقرآن يدرسه ... يقطّع الليل تسبيحاً وقرآنا

إن الهاء مفعول مطلق لا ضمير القرآن، وقد دخلت اللام على أحد المفعولين مع تأخرهما في قول ليلى:

أحجّاج لا تعطي العصاة مناهم ... ولا الله يعطي للعصاة مناهم

وهو شاذ، لقوة العامل.

ومنها لام المستغاث عند المبرد، واختاره ابن خروف، بدليل صحة إسقاطها، وقال جماعة: غير زائدة، ثم اختلفوا، فقال ابن جني: متعلقة بحرف النداء لما فيه من معنى الفعل، وردّ بأن معنى الحرف لا يعمل في المجرور، وفيه نظر، لأنه قد عمل في الحال نحو قوله:

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العناب والحشف البالي

وقال الأكثرون: متعلقة بفعل النداء المحذوف، واختاره ابن الضائع وابن عصفور،

---

١. البقرة (٢) الآية ١٤٨.

ونسباه لسيبويه، واعترض بأنه متعد بنفسه، فأجاب ابن أبي الربيع بأنه ضمن معنى الالتجاء في نحو «يا لزيد» والتعجب في نحو «يا للدواهي» وأجاب ابن عصفور وجماعة بأنه ضعف بالتزام الحذف فقوى تعديه باللام، واقتصر على إيراد هذا الجواب ابوحيان، وفيه نظر، لأن اللام المقوية زائدة كما تقدم، وهؤلاء لا يقولون بالزيادة.

فإن قلت: وأيضاً فإن اللام لا تدخل في نحو «زيداً ضربته» مع أن الناصب ملتزم الحذف.

قلت: لما ذكر في اللفظ ما هو عوض منه كان بمنزلة ما لم يحذف.

فإن قلت: وكذلك حرف النداء عوض من فعل النداء.

قلت: إنما هو كالعوض، ولو كان عوضاً البتة لم يجز حذفه، ثم إنه ليس بلفظ المحذوف، فلم ينزّل منزلته من كل وجه.

وزعم الكوفيون أن اللام في المستغاث بقية اسم وهو آل، والأصل يا آل زيد، ثم حذفت همزة آل للتخفيف، وإحدى الألفين لالتقاء الساكنين، واستدلوا بقوله:

فخير نحن عند الناس منكم   إذا الدّاعي المثوّب قال يا لا

فإن الجار لا يقتصر عليه، وأجيب بأن الأصل: يا قوم لا فرار، أو لا نفرّ، فحذف ما بعد لا النافية، أو الأصل يا لفلان ثم حذف ما بعد الحرف كما يقال «ألاتا» فيقال «ألافا» يريدون: ألا تفعلون، وألا فافعلوا.

تنبيه

إذا قيل «يا لزيد» بفتح اللام فهو مستغاث، فإن كسرت فهو مستغاث لأجله، والمستغاث محذوف. فإن قيل «يا لك» احتمل الوجهين، فإن قيل «يا لي» فكذلك عند ابن جني، أجازهما في قوله:

فيا شوق ما أبقى، ويا لي من النّوى ويا دمع ما أجرى، ويا قلب ما أصبى

وقال ابن عصفور: الصواب أنه مستغاث لأجله، لأن لام المستغاث متعلقة بأدعو، فيلزم تعدي فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل، وهذا لا يلزم ابن جني، لأنه يرى تعلق اللام بيا كما تقدم، و«يا» لا تتحمل ضميراً كما لا تتحمله «ها» إذا عملت في الحال في نحو ﴿وَهَـٰذَا بَعْلِي شَيْخاً﴾[1] نعم هو لازم لابن عصفور، لقوله في «يا لزيد لعمرو» إن لام لعمرو متعلقة بفعل محذوف تقديره أدعوك لعمرو، وينبغي له هنا أن يرجع إلى قول ابن الباذش إن تعلّقها باسم محذوف تقدير مدعو لعمرو، وإنما ادّعيا وجوب التقدير لأن العامل الواحد لا يصل بحرف واحد مرتين، وأجاب ابن الضائع بأنهما مختلفان معنى نحو «وهبت لك ديناراً لترضى».

تنبيه

زادوا اللام في بعض المفاعيل المستغنية عنها كما تقدم، وعكسوا ذلك فحذفوها من بعض المفاعيل المفتقرة إليها كقوله تعالى ﴿تَبْغُونَهَا عِوَجاً﴾[2]، ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾[3]، ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[4] وقالوا «وهبتك ديناراً، وصدتك ظبياً، وجنيتك ثمرةً» قال:

ولقد جنيتك أكموًا وعساقلاً (ولقد نهيتك عن بنات الاوبر)

وقال:

فتولّى غلامهم ثم نادى: أظليماً أصيدكم أم حمارا

---

١. هود (١١) الآية ٧٢.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ٩٩.

٣. يس (٣٦) الآية ٣٩.

٤. المطففين (٨٣) الآية ٣.

وقال:

إذا قـالت حــذام فـأنصتوها (فإن القول ما قـالت حـذام)

في رواية جماعة، والمشهور «فصدّقوها».

الثاني والعشرون: التبيين، ولم يوفّوها حقها من الشرح، وأقول: هي ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تبين المفعول من الفاعل، وهذه تتعلق بمذكور، وضابطها: أن تقع بـعد فعل تعجب أو اسم تفضيل مفهمين حباً أو بغضاً، تقول «ما أحبّنى، وما أبغضني» فإن قلت «لفلان» فأنت فاعل الحب والبغض وهو مفعولهما، وإن قلت «إلى فلان» فالأمر بالعكس، هذا شرح ما قاله ابن مالك، ويلزمه أن يذكر هذا المعنى في معاني «إلى» أيضاً لما بيّـنّا، وقد مضى في موضعه.

الثاني والثالث: ما يبين فاعلية غير مـلتبسة بـمفعولية، ومـا يـبين مـفعولية غـير ملتبسة بفاعلية، ومصحوب كل منهما إما غير مـعلوم مـما قـبلها، أو مـعلوم و لكـن استؤنف بيانه تقوية للبيان وتوكيداً له، واللام في ذلك كله متعلقة بمحذوف.

مــثال المـبينة للـمفعولية «سـقياً لزيـد، وجـدعاً له» فـهذه اللام ليست مـتعلقة بالمصدرين، ولا بفعليهما المقدرين، لأنهما متعديان، ولا هي مقوية للـعامل لضـعفه بالفرعية إن قدّر أنه المصدر أو بالتزام الحذف إن قـدّر أنـه الفـعل، لأن لام التـقوية صالحة للسقوط، وهذه لا تسقط، لا يقال «سقياً زيداً» ولا «جدعاً إيـاه» خـلافاً لابـن الحـاجب ذكـره فـي شـرح المـفصّل، ولا هـي ومـخفوضها صـفة للـمصدر فـتتعلق بالاستقرار، لأن الفعل لا يوصف فكذا ما أقيم مقامه، وإنما هي لام مبينة للمدعوّ له أو عليه إن لم يكن معلوماً من سياق أو غيره، أو مؤكدة للبيان إن كـان مـعلوماً، وليس تقدير المحذوف «أعني» كما زعم ابن عصفور، لأنه يتعدى بنفسه، بل التقدير: إرادتى لزيد.

وينبني على أن هذه اللام ليست متعلقة بالمصدر انه لا يجوز في «زيد سقياً له»

أن ينصب زيد بعامل محذوف على شريطة التفسير، ولو قلنا إن المصدر الحالّ محل فعل دون حرف مصدري يجوز تقديم معموله عليه، فتقول «زيداً ضرباً» لأن الضمير في المثال ليس معمولاً له، ولا هو من جملته، وأنما تجويز بعضهم في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ﴾[1] كون الذين في موضع نصب على الاشتغال فوهم.

وقال ابن مالك في شرح باب النعت من كتاب \التسهيل: اللام في «سقياً لك» متعلقة بالمصدر، وهى للتبيين، وفى هذا تهافت، لأنهم إذا أطلقوا القول بأن اللام للتبيين فإنما يريدون بها أنها متعلقة بمحذوف استؤنف للتبيين.

ومثال المبينة للفاعلية «تبّاً لزيد، وويحاً له» فإنهما في معنى خسر وهلك، فإن رفعتهما بالابتداء، فاللام ومجرورها خبر، ومحلهما الرفع، ولا تبيين، لعدم تمام الكلام.

فإن قلت «تبّاً له وويح» فنصبت الأول ورفعت الثاني لم يجز، لتخالف الدليل والمدلول عليه، إذ اللام في الأول للتبيين، واللام المحذوفة لغيره.

واختلف في قوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُراباً وَعِظاماً أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ * هَيْهاتَ هَيْهاتَ لِما تُوعَدُونَ﴾[2] فقيل: اللام زائدة، و «ما» فاعل، وقيل: الفاعل ضمير مستتر راجع إلى البعث أو الإخراج فاللام للتبيين، وقيل: هيهات مبتدأ بمعنى البعد والجار والمجرور خبر.

وأما قوله تعالى: ﴿وَقالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾[3] فيمن قرأ بهاء مفتوحة وياء ساكنة وتاء مفتوحة أو مكسورة أو مضمومة، فهيت: اسم فعل، ثم قيل: مسماه فعل ماض أي تهيأت، فاللام متعلقة به كما تتعلق بمسماه لو صرح به، وقيل: مسماه فعل أمر بمعنى

---

١. محمد ﷺ (٤٧) الآية ٨.

٢. المؤمنون (٢٣) الآية ٣٥ و ٣٦.

٣. يوسف (١٢) الآية ٢٣.

أقبل أو تعال، فاللام للتبيين، أي إرادتى لك، أو أقول لك، وأما من قـرأ (هـئت) مـثل جئت فهو فعل بمعنى تهيأت، واللام متعلقة به، وأما من قرأ كذلك ولكن جعل التاء ضمير المخاطب فاللام للتبيين مثلها مع اسم الفعل، ومعنى تهيئه تيسر انفرادها به، لا أنه قصدها، بدليل ﴿وَرَاوَدَتْهُ﴾[1] فلا وجه لإنكار الفارسي هذه القـراءة مـع ثـبوتها واتجاهها، ويحتمل أنها أصل قراءة هشام (هيت) بكسـر الهـاء وبـالياء وبـفتح التـاء، وتكون على إبدال الهمزة.

تنبيه

الظاهر أن «لها» من قول المتنبّي:

لو لا مـفارقة الأحـباب مـا وجـدت   لهـــا المـــنايا إلى أرواحـــنا سـبلا

جار ومجرور متعلق بوجدت، لكن فيه تعدّى فعل الظـاهر إلى ضـميره المـتصل كقولك «ضربه زيد» وذلك ممتنع، فينبغي أن يقدر صفة في الأصل لسبلا، فلما قدم عليه صار حالاً منه، كما أن قوله «إلى أرواحنا» كذلك، فإذ المعنى سبلاً مسـلوكة إلى أرواحنا، ولك في «لها» وجه غريب، وهو أن تقدره جمعا للهاة كحصاة وحصيً، ويكون «لها» فاعلا بوجدت، والمنايا مضافاً إليه ، ويكـون إثـبات اللـهوات للـمنايا اسـتعارة، شبهت بشيء يبتلع الناس، ويكون أقام اللّها مقام الأفواه لمجاورة اللهوات للفم.

وأما اللام العاملة للجزم فهى اللام الموضوعة للـطلب، وحـركتها الكسـر، وسـليم بفتحها، وإسكانها بعد الفاء والواو أكثر من تحريكها، نـحو ﴿فَلْيَسْتَجِـيبُوا لِي وَلْـيُؤْمِنُوا بِي﴾[2] وقد تسكن بعد ثمّ نحو ﴿ثُـمَّ لْـيَقْضُوا﴾[3] في قراءة الكوفيين وقالون والبزي، وفي

---

١. يوسف (١٢) الآية ٢٣.

٢. البقرة (٢) الآية ١٨٦.

٣. الحج (٢٢) الآية ٢٩.

ذلك رد على من قال: إنه خاص بالشعر.

ولا فرق في اقتضاء اللام الطلبية للجزم بين كون الطلب أمراً، نحو ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ﴾[١] أو دعاء نحو ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ﴾[٢] أو التماساً كقولك لمن يساويك «ليفعل فلان كذا» إذا لم ترد الاستعلاء عليه، وكذا لو أخرجت عن الطلب إلى غيره، كالتي يراد بها وبمصحوبها الخبر نحو ﴿مَنْ كانَ فِي الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدّاً﴾[٣]، ﴿ٱتَّبِعُوا سَبِيلَنا وَلْنَحْمِلْ خَطاياكُمْ﴾[٤] أي فيمد ونحمل، أو التهديد نحو ﴿وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٥] وهذا هو معنى الأمر في ﴿ٱعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾[٦] وأما ﴿لِيَكْفُرُوا بِما آتَيْناهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا﴾[٧] فيحتمل اللامان منه التعليل، فيكون ما بعدهما منصوباً، والتهديد فيكون مجزوماً، ويتعين الثاني في اللام الثانية في قراءة من سكنها، فيترجح بذلك أن تكون اللام الأولى كذلك، ويؤيده أن ما بعدهما ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[٨] وأما ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلإِنْجِيلِ﴾[٩] فيمن قرأ بسكون اللام فهي لام الطلب، لأنه يقرأ بسكون الميم، ومن كسر اللام ـ وهو حمزة ـ فهي لام التعليل، لأنه يفتح الميم، وهذا التعليل إما معطوف على تعليل آخر متصيّد من المعنى لأن قوله تعالى: ﴿وَآتَيْناهُ ٱلإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَنُورٌ﴾[١٠] معناه وآتيناه الإنجيل للهدى والنور، ومثله ﴿إِنّا زَيَّنَّا ٱلسَّماءَ ٱلدُّنْيا بِزِينَةٍ

---

١. الطلاق (٦٥) الآية ٧.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٧٧.

٣. مريم (١٩) الآية ٧٥.

٤. العنكبوت (٢٩) الآية ١٢.

٥. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

٦. فصلت (٤١) الآية ٤٠.

٧. العنكبوت (٢٩) الآية ٦٦.

٨. العنكبوت (٢٩) الآية ٦٦.

٩. المائدة (٥) الآية ٤٧.

١٠. المائدة (٥) الآية ٤٦.

ٱلْـكَواكِـبِ * وَحِفْظاً﴾[١] لأن المعنى إنا خلقنا الكواكب في السماء زينةً وحفظاً، وإمـا متعلق بفعل مقدر مؤخر، أي ليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله أنزله، ومـثله ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمـٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَـقِّ وَلِـتُجْزىٰ كُـلُّ نَـفْسٍ﴾[٢] أي وللـجزاء خـلقهما، وقـوله سبحانه: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِى إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمـٰواتِ وَالأَرضِ وَلِيَكُونَ مِـنَ المُـوقِنِينَ﴾[٣] أي وأريناه ذلك، وقوله تعالى: ﴿هُـوَ عَلَيَّ هَـيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنّاسِ﴾[٤] أي وخلقناه مـن غير أب.

وإذا كان مرفوع فعل الطلب فاعلاً مخاطباً استغني عن اللام بصيغة افعل غـالباً، نحو قم واقعد، وتجب اللام إن انتفت الفاعلية، نحو «لتعن بحاجتي» أو الخطاب نحو «ليقم زيد» أو كلاهما نحو «ليعن زيد بحاجتي». ودخول اللام على فعل المتكلم قليل، سواء أكان المتكلم مفرداً، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «قوموا فلاصلّ بكم» أو معه غيره كقوله تعالى: ﴿وَقالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّبِعُوا سَبِيلَنا وَلْنَحْمِلْ خَطاياكُـمْ﴾[٥] وأقلّ منه دخولها في فعل الفاعل المخاطب كقراءة جماعة ﴿فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾[٦] وفي الحديث «لتأخذوا مصافّكم».

وقد تحذف اللام في الشعر ويبقى عملها كقوله:

فـلا تسـتطل مـنّي بـقائي ومـدتي ... ولكـن يكـن للـخير مـنك نـصيب

وقوله:

مـحمّد تـفد نـفسك كـلّ نـفس ... إذا مــا خــفت مـن شـيء تـبالا

---

١. الصافات (٣٧) الآية ٦ و ٧.
٢. الجاثية (٤٥) الآية ٢٢.
٣. الأنعام (٦) الآية ٧٥.
٤. مريم (١٩) الآية ٢١.
٥. العنكبوت (٢٩) الآية ١٢.
٦. يونس (١٠) الآية ٥٨.

أي ليكن ولتفد، والتّبال: الوبال، أبدلت الواو المفتوحة تاء مثل تقوى.

ومنع المبرد حذف اللام وإبقاء عملها حتى في الشعر، وقال في البيت الثاني: إنه لايعرف قائله، مع احتماله لأن يكون دعاء بلفظ الخبر نحو «يغفر الله لك» و «يرحمك الله» وحذف الياء تخفيفاً، واجتزئ عنها بالكسرة كقوله:

(فطرت بمنصلى في يعملات) دوامي الأيد يخبطن السّريحا

قال: وأما قوله:

على مثل أصحاب البعوضة فأخمشي لك الويل حرّ الوجه أو يبك من بكى

فهو على قبحه جائز، لأنه عطف على المعنى إذ: اخمشي ولتخمشني بمعنى واحد.

وهذا الذي منعه المبرد في الشعر أجازه الكسائي في الكلام، لكن بشرط تقدم قل، وجعل منه ﴿قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[1] أي ليقيموها، ووافقه ابن مالك في شرح الكافية، وزاد عليه أن ذلك يقع في النثر قليلاً بعد القول الخبري كقوله:

قلت لبوّاب لديه دارها تأذن فإنّي حموؤها وجارها

أي لتأذن، فحذف اللام وكسر حرف المضارعة، قال: وليس الحذف بضرورة لتمكنه من أن يقول: إيذن، انتهى.

قيل: وهذا تخلّص من ضرورة بضرورة وهي إثبات همزة الوصل في الوصل، وليس كذلك، لأنهما بيتان لا بيت مصرّع، فالهمزة في أول البيت لا في حشوه، بخلافها في نحو قوله:

لا نسب اليوم ولا خلّةً اتّسع الخرق على الرّاقع

والجمهور على أن الجزم في الآية مثله في قولك «ائتني أكرمك». وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

---

١. إبراهيم (١٤) الآية ٣١.

أحدها: للخليل وسيبويه، أنه بنفس الطلب، لما تضمنه من معنى إن الشرطية كما أن أسماء الشرط إنما جزمت لذلك.

والثاني: للسيرافي والفارسي، أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذي هو الشرط المقدر، كما أن النصب بضرباً في قولك «ضرباً زيداً» لنيابته عن اضرب لا لتضمنه معناه.

والثالث: للجمهور، أنه بشرط مقدر بعد الطلب وهذا أرجح من الأول لأن الحذف والتضمين وإن اشتركا في أنهما خلاف الأصل، لكن في التضمين تغيير معنى الأصل، ولاكذلك الحذف، وأيضاً فإن تضمين الفعل معنى الحرف إما غير واقع أو غير كثير.

ومن الثاني، لأن نائب الشيء يؤدّى معناه، والطلب لا يؤدّى معنى الشرط.

وأبطل ابن مالك بالآية أن يكون الجزم في جواب شرط محذوف مقدر، لأن تقديره يستلزم أن لا يتخلف أحد من المقول له ذلك عن الامتثال، ولكن التخلف واقع.

وأجاب ابنه بأن الحكم مسند إليهم على سبيل الإجمال، لا إلى كل فرد، و بانّه يحتمل أن الأصل يعمّ أكثرهم، ثم حذف المضاف وأنيب عنه المضاف إليه فارتفع واتصل بالفعل، وباحتمال أنه ليس المراد بالعباد الموصوفين بالإيمان مطلقاً، بل المخلصين منهم، وكل مؤمن مخلص قال له الرسول أقم الصلاة أقامها.

وقال المبرد: التقدير قل لهم أقيموا يقيموا، والجزم في جواب أقيموا المقدر، لا في جواب قل.

ويرده أن الجواب لابد أن يخالف المجاب: إما في الفعل والفاعل نحو «ائتني أكرمك» أو في الفعل نحو «أسلم تدخل الجنة» أو في الفاعل نحو «قم أقم» ولايجوز أن يتوافقا فيهما، وأيضاً فإن الأمر المقدر للمواجهة، ويقيموا للغيبة.

وقيل: يقيموا مبني، لحلوله محل أقيموا وهو مبني، وليس بشيء.

وزعم الكوفيون وأبو الحسن أن لام الطلب حذفت حذفاً مستمراً في نحو قم واقعد، وأن الأصل لتقم ولتقعد، فحذفت اللام للتخفيف، وتبعها حرف المضارعة.

وبقولهم أقول لأن الأمر معنىً حقه أن يؤدى بالحرف، ولأنه أخو النهي ولم يدلّ عليه إلا بالحرف، ولأن الفعل إنما وضع لتقييد الحدث بالزمان المحصل، وكونه أمراً أو خبراً خارج عن مقصوده، ولأنهم قد نطقوا بذلك الأصل كقوله:

لتقم أنت يا ابن خير قريش (كي لتقضى حوائج المسلميا)

وكقراءة جماعة ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾[1] وفي الحديث «لتأخذوا مصافّكم» ولأنك تقول: اغز، واخش، وارم، واضربا واضربوا، واضربي، كما تقول في الجزم، ولأن البناء لم يعهد كونه بالحذف، ولأن المحققين على أن أفعال الإنشاء مجردة عن الزمان كبعت وأقسمت وقبلت، وأجابوا عن كونها مع ذلك أفعالاً بأن تجردها عارض لها عند نقلها عن الخبر، ولا يمكنهم إدعاء ذلك في نحو قم لأنه ليس له حالة غير هذه، وحينئذ فيشكل فعليّته، فإذا ادعي أن أصله «لتقم» كان الدال على الإنشاء اللام لا الفعل.

وأما اللام غير العاملة فسبع:

إحداها: لام الابتداء، وفائدتها أمران: توكيد مضمون الجملة، ولهذا زحلقوها في باب إنّ عن صدر الجملة كراهية ابتداء الكلام بمؤكدين، وتخليص المضارع للحال، كذا قال الأكثرون، واعترض ابن مالك الثاني بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[2]، ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾[3] فإن الذهاب كان مستقبلاً، فلو كان الحزن حالا لزم تقدّم الفعل في الوجود على فاعله مع أنه أثره، والجواب أن الحكم واقع في ذلك اليوم لا محالة، فنزل منزلة الحاضر المشاهد، وأن التقدير قصد أن تذهبوا،

---

١. يونس (١٠) الآية ٥٨.

٢. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٣. يوسف (١٢) الآية ١٣.

والقصد حال، وتقدير أبي حيان قصدكم أن تذهبوا مردود بأنه يقتضي حذف الفاعل، لأن ﴿أَنْ تَذهَبُوا﴾ على تقديره منصوب.

وتدخل باتفاق في موضعين، أحدهما: المبتدأ نحو ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾[١] والثاني بعد إنّ وتدخل في هذا الباب على ثلاثة باتفاق: الاسم، نحو ﴿إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَاءِ﴾[٢]، والمضارع لشبهه به نحو ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾[٣]، والظرف نحو ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٤]، وعلى ثلاثة باختلاف، أحدها: الماضي الجامد نحو «إنّ زيداً لعسى أن يقوم» أو «لنعم الرجل» قاله أبو الحسن، ووجهه أن الجامد يشبه الاسم، وخالفه الجمهور، والثاني: الماضي المقرون بقد، قاله الجمهور، ووجهه أن «قد» تقرب الماضي من الحال فيشبه المضارع المشبه للاسم، وخالف في ذلك خطّاب ومحمد بن مسعود الغزني، وقالا: إذا قيل «إنّ زيداً لقد قام» فهو جواب لقسم مقدر، والثالث: الماضي المتصرف المجرد من قد، أجازه الكسائي وهشام على إضمار قد، ومنعه الجمهور، وقالوا: إنما هذه لام القسم، فمتى تقدّم فعل القلب فتحت همزة أن كـ«علمت أنّ زيداً لقام» والصواب عندهما الكسر.

واختلف في دخولها في غير باب إن على شيئين: أحدهما خبر المبتدأ المقدم نحو «لقائم زيد» فمقتضى كلام جماعة من النحويين الجواز، في أمالي ابن الحاجب: لام الابتداء يجب معها المبتدأ، الثاني: الفعل نحو «ليقوم زيد» فأجاز ذلك ابن مالك والمالقي وغيرهما، زاد المالقى «الماضي الجامد» نحو ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٥]

---

١. الحشر (٥٩) الآية ١٣.

٢. إبراهيم (١٤) الآية ٣٩.

٣. النحل (١٦) الآية ١٢٤.

٤. القلم (٦٨) الآية ٤.

٥. المائدة (٥) الآية ٦٢.

وبعضهم المتصرف المقرون بقد نحو ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾[١]، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾[٢]، والمشهور أن هذه لام القسم، وقال أبو حيان في ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾[٣]: هي لام الابتداء مفيدة لمعنى التوكيد، ويجوز أن يكون قبلها قسم مقدر وألا يكون، انتهى.

ونص جماعة على منع ذلك كله، قال ابن الخباز في شرح الإيضاح: لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا في باب إنّ، انتهى.

وهو مقتضى ما قدمناه عن ابن الحاجب، وهو أيضاً قول الزمخشري، قال في تفسير ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ﴾[٤]: لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتداء والخبر، وقال في ﴿لا أُقْسِمُ﴾[٥]: هي لام الابتداء دخلت على مبتدأ محذوف، ولم يقدرها لام القسم، لأنها عنده ملازمة للنون، وكذا زعم في ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ﴾ أن المبتدأ مقدر، أي ولأنت سوف يعطيك ربّك.

وقال ابن الحاجب: اللام في ذلك لام التوكيد، وأما قول بعضهم إنها لام الابتداء وأن المبتدأ مقدر بعدها ففاسد من جهات، إحداها: أن اللام مع الابتداء كقد مع الفعل وإنّ مع الاسم، فكما لا يحذف الفعل والاسم ويبقيان بعد حذفهما كذلك اللام بعد حذف الاسم، والثانية: أنه إذا قدر المبتدأ في نحو «لسوف يقوم زيد» يصير التقدير لزيد سوف يقوم زيد، ولا يخفى ما فيه من الضعف، والثالثة: أنه يلزم إضمار ما لا يحتاج إليه الكلام، انتهى.

---

١. الأحزاب (٣٣) الآية ١٥.

٢. يوسف (١٢) الآية ٧.

٣. الواقعة (٥٦) الآية ٦٢.

٤. الضحى (٩٣) الآية ٥.

٥. القيامة (٧٥) الآية ١.

وفي الوجهين الأخيرين نظر، لأن تكرار الظاهر إنما يقبح إذا صرح بهما، ولأن النحويين قدّروا مبتدأ بعد الواو في نحو «قمت وأصكّ عينه» وبعد الفاء في نحو ﴿وَمَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ﴾[1] وبعد اللام في نحو ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ القِيامَةِ﴾[2] وكل ذلك تقدير لأجل الصناعة دون المعنى، فكذلك هنا.

وأما الأول فقد قال جماعة في ﴿إِنْ هـٰذانِ لَساحِرانِ﴾[3]: إن التقدير لهما ساحران فحذف المبتدأ وبقيت اللام، ولأنه يجوز على الصحيح نحو «لقائم زيد».

وإنما يضعف قول الزمخشري أن فيه تكلفين لغير ضرورة، وهما تقدير محذوف وخلع اللام عن معنى الحال، لئلا يجتمع دليلا الحال والاستقبال، وقد صرح بذلك في تفسير ﴿لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً﴾[4] ونظّره بخلع اللام عن التعريف وإخلاصها للتعويض في «يا الله» وقوله إن لام القسم مع المضارع لا يفارق النون ممنوع، بل تارة تجب اللام وتمتنع النون، وذلك مع التنفيس كالآية، ومع تقديم المعمول بين اللام والفعل نحو ﴿وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللّهِ تُحْشَرُونَ﴾[5] ومع كون الفعل للحال نحو ﴿لا أُقْسِمُ﴾[6] وإنما قدر البصريون هنا مبتدأ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسمية، وتارة يمتنعان، وذلك مع الفعل المنفى نحو ﴿تَاللّهِ تَفْتَأُ﴾[7] وتارة يجبان، وذلك فيما بقى نحو ﴿وَتَاللّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ﴾[8].

---

۱. المائدة (۵) الآية ۹۵.
۲. القيامة (۷۵) الآية ۱.
۳. طه (۲۰) الآية ٦۳.
٤. مريم (۱۹) الآية ٦٦.
۵. آل‌عمران (۳) الآية ۱۵۸.
٦. القيامة (۷۵) الآية ۱.
۷. يوسف (۱۲) الآية ۸۵
۸. الأنبياء (۲۱) الآية ۵۷.

مسألة

للام الابتداء الصّدرية، ولهذا علقت العامل في «علمت لزيد منطلق» ومنعت من النصب على الاشتغال في نحو «زيد لأنا أكرمه» ومن أن يتقدم عليها الخبر في نحو «لزيد قائم» والمبتدأ في نحو «لقائم زيد» فأما قوله:

أمّ الحليس لعجوز شهر به (ترضى من اللحم بعظم الرقبة)

فقيل: اللام زائدة، وقيل: للابتداء والتقدير لهي عجوز، وليس لها الصّدرية في باب إن لأنها فيه مؤخرة من تقديم، ولهذا تسمى اللام المزحلقة، والمزحلفة أيضاً، وذلك لأن أصل «إنّ زيداً لقائم»: «لإنّ زيداً قائم» فكرهوا افتتاح الكلام بتوكيدين فأخروا اللام دون إن لئلا يتقدّم معمول الحرف عليه، وإنما لم ندّع أن الأصل «إنّ لزيداً قائم» لئلا يحول ماله الصدر بين العامل والمعمول ، ولأنهم قد نطقوا باللام مقدمة على إنّ في نحو قوله:

(ألا يا سنا برق على قلل الحمى) لهنّك من برق عليّ كريم

ولاعتبارهم حكم صدريتها فيما قبل «إن» دون ما بعدها، دليل الأول أنها تمنع من تسلط فعل القلب على أن ومعمولها، ولذلك كسرت في نحو ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾[1] بل قد أثرت هذا المنع مع حذفها في قول الهذلي:

فغيرت بعدهم بعيش ناصب وإخال إنّي لاحق مستتبع

الأصل إني للاحق، فحذفت اللام بعد ما علقت إخال، وبقى الكسر بعد حذفها كما كان مع وجودها، فهو مما نسخ لفظه وبقي حكمه. ودليل الثاني أن عمل إن يتخطاها، تقول «إنّ في الدار لزيداً» و «إن زيداً لقائم» وكذلك يتخطاها عمل العامل بعدها نحو

---

١. المنافقون (٦٣) الآية ١.

«إنّ زيداً طعامك لاكل» ووهم بدر الدين ابن مالك، فمنع من ذلك، والوارد منه في التنزيل كثير نحو ﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ﴾[١].

تنبيه

«إنّ زيداً لقام، أو ليقومنّ» اللام جواب قسم مقدر، لا لام الابتداء، فإذا دخلت عليها «علمت» مثلاً فتحت همزتها، فإن قلت «لقدم قام زيد» فقالوا: هي لام الابتداء، وحينئذ يجب كسرها الهمزة، وعندي أن الأمرين محتملان.

فصل

وإذا خففت إنّ نحو ﴿وَإِنْ كانَتْ لَكَبِيرَةً﴾[٢]، ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيْها حافِظٌ﴾[٣] فاللام عند سيبويه والأكثرين لام الابتداء أفادت ـ مع إفادتها توكيد النسبة وتخليص المضارع للحال ـ الفرق بين إن المخففة من الثقيلة وإن النافية ، ولهذا صارت لازمة بعد أن كانت جائزة، اللّهم إلا أن يدل دليل على قصد الإثبات كقراءة أبي رجاء ﴿وَإِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لِمَا مَتاعُ ٱلْحَياةِ ٱلدُّنْيا﴾[٤] بكسر اللام أي للّذي، وكقوله:

إن كنت قاضي نحبي يوم بينكم ... لو لم تمنّوا بوعد غير توديع

ويجب تركها مع نفي الخبر كقوله:

إن الحقّ لا يخفى على ذي بصيرة ... وإن هو لم يعدم خلاف معاند

وزعم أبو علي وأبو الفتح وجماعة أنها لام غير لام الابتداء، اجتلبت للفرق، قال أبو

---

١. العاديات (١٠٠) الآية ١١.

٢. البقرة (٢) الآية ١٤٣.

٣. الطارق (٨٦) الآية ٤.

٤. الزخرف (٤٣) الآية ٣٥.

الفتح: قال لي أبو علي: ظننت أن فلاناً نحوي محسن حتى سمعته يقول: إن اللام التي تصحب إن الخفيفة هي لام الابتداء، فقلت له: «أكثر نحويي بغداد على هذا» انتهى. وحجة أبي علي دخولها على الماضي المتصرف نحو «إن زيد لقام» وعلى منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه في نحو ﴿وَإِنْ وَجَدْنا أَكْثَرَهُمْ لَفاسِقِينَ﴾[1] وكلاهما لا يجوز مع المشددة.

وزعم الكوفيون أن اللام في ذلك كله بمعنى إلّا، وأن إن قبلها نافية، واستدلوا على مجيء اللام للاستثناء بقوله:

أمسى أبان ذليلاً بعد عزّته ... وما أبان لمن أعلاج سودان

وعلى قولهم يقال «قد علمنا إن كنت لمؤمناً» بكسر الهمزة، لأن النافية مكسورة دائماً، وكذا على قول سيبويه لأن لام الابتداء تعلق العامل عن العمل، وأما على قول أبي علي وأبي الفتح فتفتح.

القسم الثاني: اللام الزائدة، وهي الداخلة في خبر المبتدأ في نحو قوله:

أمّ الحليس لعجوز شَهْرَبَة.

وقيل: الأصل لهي عجوز، وفي خبر أنّ المفتوحة كقراءة سعيد بن جبير ﴿إِلّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعامَ﴾[2] بفتح الهمزة، وفي خبر لكن في قوله:

يلومونني في حبّ ليلى عواذلي ... ولكنني من حبّها لعميد

وليس دخول اللام مقيساً بعد أن المفتوحة خلافاً للمبرد، ولا بعد لكن خلافاً للكوفيين، ولا اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له ولهم، وقيل: اللامان للابتداء على أن الأصل «ولكن إنني» فحذفت همزة إنّ للتخفيف، ونون ولكن لذلك لثقل اجتماع الأمثال، وعلى أن «ما» في قوله:

---

١. الأعراف (٧) الآية ١٠٢.

٢. الفرقان (٢٥) الآية ٢٠.

.... وما أبان لمن أعلاج سـودان

استفهام ، وتم الكلام عند «أبان» ثم ابتدأ لمن أعلاج، إي بتقدير لهو من أعلاج، وقيل: هي لام زيدت في خبر ما النافية، وهذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين.

ومما زيدت فيه أيضاً خبر زال في قوله:

ومـا زالت مـن ليـلى لدن أن عـرفتها لكـالهائم المـقصى بكـلّ مـراد

وفي المفعول الثاني لأرى في قول بعضهم «أراك لشاتمي» ونحو ذلك. قيل: وفـي مفعول يدعو من قوله تعالى ﴿يَدْعُواْ لَـمَنْ ضَـرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾[1] وهذا مردود، لأن زيادة هذه اللام في غاية الشذوذ فلا يليق تخريج التنزيل عليه، ومجموع ما قيل في اللام في هذه الآية قولان:

أحدهما هذا، وهو أنها زائدة، وقد بينا فساده.

والثاني: أنها لام الابتداء، وهو الصحيح، ثم اختلف هؤلاء، فقيل: إنها مـقدمة مـن تأخير، والأصل يدعو من لضرّه أقرب من نفعه، فمن: مفعول، وضره أقـرب : مـبتدأ وخبر، والجملة صفة لمن، وهذا بـعيد، لأن لام الابـتداء لم يـعهد فـيها التـقدم عـن موضعها، وقيل: إنها في موضعها، وإن من مبتدأ، و ﴿لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ﴾[2] خبره، لأن التقدير لبئس المولى هو ، وهو الصحيح، ثم اختلف هؤلاء في مطلوب يدعو على أربعة أقوال:

(أحدها): أنها لا مطلوب لها، وأن الوقف عليها، وأنها إنما جاءت توكيداً ليدعو في قوله ﴿يَدْعُواْ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ ما لا يَـضُـرُّهُ وَما لايَـنْفَعُهُ﴾[3] وفي هذا القول دعوى خلاف الأصل مرتين، إذ الأصل عدم التوكيد، والأصل أن ألا يفصل المؤكد من توكيده ولا

---

١. الحج (٢٢) الآية ١٣.

٢. الحج (٢٢) الآية ١٢.

٣. الحج (٢٢) الآية ١١.

سيما في التوكيد اللفظي.

(والثاني): أن مطلوبه مقدّم عليه، وهو ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَالُ﴾[1] على أن ذلك موصول، وما بعده صلة وعائد، والتقدير يدعو الذي هو الضلال البعيد، وهذا الإعراب لايستقيم عند البصريين، لأن «ذا» لا تكون عندهم موصولة إلا إذا وقعت بعد ما أو من الاستفهاميتين.

(والثالث): أن مطلوبه محذوف، والأصل يدعوه، والجملة حال، والمعنى ذلك هو الضلال البعيد مدعواً.

(والرابع): أن مطلوبه الجملة بعده، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: أن يدعو بمعنى يقول، المفعول يقع على الجمل.

والثاني: أن يدعو ملموح فيه معنى فعل من أفعال القلوب، ثم اختلف هؤلاء على قولين: أحدهما: أن معناه يظن، لأن أصل يدعو معناه يسمي، فكأنه قال: يسمي من ضره أقرب من نفعه إلهاً، ولا يصدر ذلك عن اعتقاد يقين فكأنه قيل: يظن، وعلى هذا القول فالمفعول الثاني محذوف كما قدرنا. والثاني: أن معناه يزعم، لأن الزعم قول مع اعتقاد.

ومن أمثلة اللام الزائدة قولك «لئن قام زيد أقم، أو فأنا أقوم» أو «أنت ظالم لئن فعلت» فكل ذلك خاص بالشعر، وسيأتي توجيهه والاستشهاد عليه.

الثالث: لام الجواب، وهي ثلاثة أقسام: لام جواب لو نحو ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾[2]، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] ولام جواب لولا نحو ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ

---

١. ابراهيم (١٤) الآية ١٧.

٢. الفتح (٤٨) الآية ٢٥.

٣. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

ٱلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ﴾[1] ولام جواب القسم نحو ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّـهُ عَلَيْنا﴾[2] أ ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِـيدَنَّ أَصْنامَكُمْ﴾[3] وزعم أبو الفتح أن اللام بعد «لو» و «لو لا» و «لو ما» لام جواب قسم مقدر، وفيه تعسف، نعم الأُولى في ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّـقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ خَيْرٌ﴾[4] أن يكون اللام لام جواب قسم مقدر، بدليل كون الجـملة اسمية، وأما القول بأنها لام جواب لو وأن الاسمية استعيرت مكان الفـعلية كـما فـي قوله:

وقد جعلت قلوص بني سهيل ... مـن الأكـوار مـرتعها قـريب

ففيه تعسف، وهذا الموضع مما يدل عندي على ضعف قول أبي الفتح، إذ لو كانت اللام بعد لو أبداً في جواب قسم مقدر لكثر مجيء الجواب بعد «لو» جملة اسمية نحو «لو جاءني لأنا أكرمه» كما يكثر ذلك في باب القسم.

القسم الرابع: اللام الداخلة على أداة شرط للإيذان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها، لا على الشرط، ومن ثمّ تسمى اللام المؤذنة، وتسمى الموطئة أيضاً، لأنها وطّأت الجواب للقسم، أي مهدّته له، نحو ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لايَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّـنَّ ٱلأَدْبارَ﴾[5] وأكثر ما تدخل على إن، وقد تدخل على غيرها كقوله:

لمتى صلحت ليقضين لك صالح ... ولتـجزينّ إذا جـزيت جـميلا

وعلى هذا فالأحسن في قوله تعالى ﴿لَمَا آتَـيْتُكُمْ مِـنْ كِـتابٍ وَحِـكْمَةٍ﴾[6] ألّا تكـون

---

۱. البقرة (۲) الآية ۲۵۱.

۲. يوسف (۱۲) الآية ۹۱.

۳. الأنبياء (۲۱) الآية ۵۷.

٤. البقرة (۲) الآية ۱۰۳.

۵. الحشر (۵۹) الآية ۱۲.

٦. آل‌عمران (۳) الآية ۸۱.

موطئة وما شرطية، بل للابتداء وما موصولة، لأنّه حمل على الأكثر.

وأغرب ما دخلت عليه إذ، وذلك لشبهها بإن، وأنشد أبو الفتح:

غـضبت علـيّ لأن شـربت بـجزّة　　　فـلإذ غـضبت لأشـربن بـخروف

وهو نظير دخول الفاء في ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّـهَداءِ فَأُولـئِكَ عِنْدَ ٱللّٰهِ هُمُ ٱلْكاذِبُونَ﴾[1] شبهت إذ بإن فدخلت الفاء بعدها كما تدخل في جواب الشرط، وقد تحذف مع كون القسم مقدراً قبل الشرط نحو ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّـكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[2]. وقول بعضهم ليس هنا قسم مقدر وإن الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها　　　....... ....

مردود، لأن ذلك خاص بالشعر، وكقوله تعالى ﴿وَانْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّـنَّ﴾[3] فهذا لا يكون إلا جواباً للقسم، وليست موطئة في قوله:

لئن كانت الدّنيا عليّ كما أرى　　　تباريح من ليلى فللموت أروح

وقوله:

لئن كان مـا حـدّثته اليـوم صـادقاً　　　أصم في نهار القيظ للشمس بـاديا

وقوله:

ألمم بـزينب إنّ البـين قـد أفـدا　　　قلّ الثواء لئن كان الرّحـيل غـدا

بل هي في ذلك كله زائدة كما تقدمت الإشارة إليه، أما الاوّلان فلأن الشرط قـد أجيب بالجملة المقرونة بالفاء في البيت الأول، وبالفعل المجزوم في البيت الثاني، فلو كانت اللام للتوطئة لم يجب إلا القسم، هذا هو الصحيح، وخالف في ذلك الفراء، فزعم أن الشرط قد يجاب مع تقدم القسم عليه، وأما الثالث فلأن الجواب قد حذف مدلولاً

---

١. النور (٢٤) الآية ١٣.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٢١.

٣. المائدة (٥) الآية ٧٣.

علیه بما قبل إن، فلو کان ثم قسم مقدر لزم الإجحاف بحذف جوابین.

الخامس: لام أل کالرجل والحارث، وقد مضی شرحها.

السادس: اللام اللاحقة لأسماء الإشارة للدلالة علی البعد أو علی توکیده، علی خلاف في ذلك، وأصلها السکون کما في «تلك» وإنما کسرت في «ذلك» لالتقاء الساکنین.

السابع: لام التعجب غیر الجارة نحو «لظرف زید، ولکرم عمرو» بمعنی ما أظرفه وما أکرمه، ذکره ابن خالویه في کتابه المسمی بالجمل، وعندي أنها إما لام الابتداء دخلت علی الماضي لشبهه لجموده بالاسم، وإما لام جواب قسم مقدر.

ل

بر سه قسم است: جاره، جازمه و غیر جازمه و غیر جاره.

در این قسمت لام ناصبه ذکر نشده است، برخلاف کوفیون که لام ناصبه را هم یک قسم قرار داده‌اند و به زودی ذکر خواهد شد.

«لام» جاره که بر اسم ظاهر داخل می‌شود مکسوره است؛ مثل: «المال لزید» مگر با اسم مستغاث که حرف نداء (یا) با آن ذکر می‌شود و در این صورت «لام» جاره مفتوح است؛ مثل: «یا لله». در «الحمدلله» که لام جاره داخل بر «الله» شده، بعضی آن را به ضم خوانده‌اند، ولی این حرکت اصلی نیست بلکه به تبع از «دال» آورده شده است، چون حرف آخر «الحمد» مضموم است.

نجم الائمه رضی گفته است: علت فتح لام مستغاث این است که میان «مستغاث له» و «مستغاث منه» فرق باشد، چون لام در مستغاث له مکسور است، اما اگر لام جاره بر ضمیر داخل شود مفتوح می‌باشد؛ مثل: «ان لنا دار لکم جند ولهم آمال» مگر «یاء» متکلم که ضمیر با آن مفتوح است؛ مثل: «لی فی الجنّة غرَفاً» و چون لام مستغاث و مستغاث له در ضمایر یکسان است، لذا در «یالك» و «یا لی» محتمل است که لام

مستغاث منه و مستغاث له باشد و در قول شاعر:

فيا شوق ما أبقى، ويا لي من النّوى ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصبى

ای شوق من! چه چیز باقی گذاشته است تو را و ای قوم من! به فریاد رسید مرا از دوری دوست و ای اشک من! چه چیز جاری ساخته است تو را و ای دل من! چه چیز فریفته است و میل داده است تو را به جانب خود.

شاهد در **لی** است که ابن جنّی گفته: احتمال دارد که برای «مستغاث منه» و «مستغاث له» باشد اما ابن عصفور واجب دانسته است که «مستغاث من اجله» باشد، زیرا اگر مستغاث منه باشد تقدیر یا «ادعو لی» است که جایز نیست، چون مستغاث منه به منزلهٔ مفعول «ادعو» است و لازم می‌آید که ضمیر فاعل و مفعول متحد باشد و این در غیر باب ظن و فقد و عدم، جایز نیست، اما این اعتراض در صورتی است که لام متعلق به «ادعو» باشد. اما اگر گفته شود که متعلق به یاء (حرف ندا) است اشکال لازم نمی‌آید. ابن عصفور از کسانی است که لام را متعلق به فعل می‌داند. لذا اشکال بروی وارد است. اما ابن جنّی که لام را متعلق به یاء می‌داند اشکال بر او وارد نیست. بعضی «لام» جاره که بر فعل «مؤل» واقع می‌شود را مفتوح خوانده‌اند مثل عده‌ای که آیهٔ: ﴿وَما كانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ را به فتح لام «ليعذبهم» را قرائت کرده‌اند.

برای لام جاره بیست معنا ذکر کرده‌اند:

۱. استحقاق. در جایی است که «لام» بین دو اسم باشد که یکي به معنای حدث و دیگری به معنای ذات، مثل «الحمد لله» **حمد** مصدر و برای حدث است و «الله» برای ذات، و آیه: ﴿العِزَّةَ لِلّٰهِ﴾ «والملك لله والامر لله» و ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ در این جملات «لام» بر **الله** داخل شده که اسم ذات است و قبلش «العزه»، «الملك»، «الامر» و «ويل» اسم حدث اند. مراد از «مطفّفين» اشخاصی هستند که متصف به این صفتند. از مثال اخیر و جملهٔ ﴿لِلْكافِرِينَ﴾ استفاده می‌شود که این «لام» مخصوص اسم جلاله (الله)

نیست و منظور از «نار» عذاب است که اسم حدث می‌باشد و جار مجرور مقدم بر آن شده است.

۲. معنای اختصاص. فرق این با استحقاق این است که در اختصاص لام بین دو اسم ذات واقع می‌شود، مثل: «الجنّة للمؤمنین» و «هذا الحصیر للمسجد» و «المنبر للخطیب» و «السراج للدابة» و «القمیص للعبد» و آیهٔ: ﴿إِنَّ لَهُ أَباً﴾ و ﴿فَإِنْ کانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ در تمام این مثال‌ها لام بین دو اسم ذات واقع شده است. در مثال اخیر تقدیر: «ان کان اخوة له» بوده است که لام بین ضمیر و اخوة آمده است. مثال دیگر: «هذا الشعر لحبیبی» و عبارت: «ادوم لك ما تدوم لی» لام در «لك» و «لی» برای اختصاص است که در ظاهر بین فعل و اسم قرار گرفته است، ولی در واقع بین فاعل «ادوم» و «تدوم» (انا وانت) و ضمیر «لك» و «لی» است.

۳. به معنای ملك. فرق بین ملک و اختصاص این است که در این جا اسم مدخول «لام» باید قابلیت تملك را داشته باشد، یعنی ذوی العقول باشد؛ مثل: «له ما فی السماوات وما فی الارض» برخی معنای اختصاص را عام می‌دانند که شامل استحقاق و ملک هم می‌شود. این قول چون باعث تقلیل معانی لام می‌گردد رجحان دارد و رجحان دیگر این که در جمله «هذا المال لزید والمسجد» استعمال لام در معنای واحد (اختصاص) می‌باشد و اگر بنابر قول مشهور باشد لام در معطوف به معنای اختصاص خواهد بود و در معطوف‌علیه به معنای «ملک». اشکال این توجیه این است که استعمال لفظ مشترک در دو معنا لازم می‌آید و این در نزد محققین جایز نیست.

۴. معنای تملیک و فرق این با معنای سوم این است که در تملیک «لام» به فعلی تعلق می‌گیرد که آن فعل مملك است؛ مثل: «وهبت لزید» و «ملکت لغمر» و «تصدقت لبکر» در این مثال‌ها به افعالی تعلق گرفته که مملك است، به خلاف لام ملکیه.

۵. شبه تملیک. این معنا در جایی است که قابلیت تملیک در آن نیست؛ مانند: ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً﴾ «لام» در **لکم** برای شبه تملیك است، زیرا ازواج این قابلیت را ندارند.

۶. معنای تعلیل؛ مانند قول امرء القیس:

ویوم عقرت للعذاری مطیّتي   فیا عجبا من کورها المتحمل

روزی که پی کردم برای دختران یک ناقه خود را پس ای عجب از رحلی که آن دایه محتمل بود.

شاهد در لام «للعذاری» است که برای تعلیل آمده است. «عذاری» جمع عذریٰ به معنای دختر بکر و آیه: ﴿لِإِيلافِ قُرَيْشٍ﴾ لام برای علت است، چون متعلق به «فلیعبدوا» است، ای: «فلیعبدوا لایلاف قریش» پس لام علت برای امر به عبادت است. بعضی متعلق به جمله ﴿فَجَعَلَهُم كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ می‌دانند که در آخر سوره قبل ذکر شده است. وجه رجحان این قول این که در مصحف ابیّ هر دو سوره، یک سوره ذکر شده است، اما از نظر معنا این قول ضعیف است، زیرا علت «فجعلهم» کفر بوده است و نیز جرئتی که برای تخریب خانه داشتند. قول سوم این که متعلق به فعل مقدر است و تقدیر: «اعجبوا لایلاف قریش»؛ کفار عُجب نمودند برای ایلاف... و آیهٔ: ﴿وَ إِنَّهُ لِحُبِّ اَلخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ ای: «وانه لحب الخير لشديد». مراد از «خیر» مال است یعنی شدت حبّ مال علت بخل آنهاست و در آیهٔ ﴿وَإِذ أَخَذَ اللّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ دربارهٔ لام «لما اتاکم» دو قرائت است:

الف) قرائت مشهور: به فتح لام. طبق این قرائت «لام» تأکید، **ما** موصوله و یا جزائیه است (بنابر گفته صاحب مجمع‌البیان).

ب) قرائت همزه: به کسر لام. در این صورت لام تعلیلیه است و در **ما** دو احتمال وجود دارد: موصوله و مصدریه. بنابر وجه دوم، تقدیر آیه: «اذ اخذ الله میثاق النبیّین

من اجل اتیانی اباکم بعض الکتاب والحکم لمجیء محمّد ﷺ مصدقاً لما معکم لتؤمنن به» بنابراین **ما** در هر دو جمله مصدریه است، جمله «لما اتیکم» و «جائکم» که به ثم عطف شده است. ای: «ما جائکم» ولام برای علت است و متعلق به جواب شرط «لنؤمنّن» می‌باشد و چون لام قسم بر جواب داخل شده است و لازمهٔ صدارت لام قسم این است که مابعدش در ما قبلش عمل نمی‌کند و در این جا عمل کرده است، لذا جواب داده می‌شود که عملش در ظرف است، همان طوری که در قول اعشی:

رضیعي لبان ثدی أم تحالفا بأسحم داج عوض لا یتفرّق

تفسیر این شعر در کلمه **عوض** گذشت و در این جا شاهد در **عوض** است که ظرف برای «لا یتفرق» است که بر لا نافیه مقدم شده است و ما بعدش در ماقبلش عمل کرده است، به جهت اتساع در ظرف. البته و ممکن است **ما** در «لما اتیکم» موصوله باشد ای: «الذی اتیکم ثمّ الذی جائکم» و لام در **لما** علت است و چون صله موصول احتیاج به رابط دارد در جمله اول «ایّاه» (مفعول) در تقدیر گرفته می‌شود برای «اتاکم» ای: «لاجل الذی آتاکم» ایاه و در «جائکم» که عطف بر جمله صله است، احتیاج به رابط نیست، زیرا به جای ضمیر، اسم ظاهر (ما معکم) ذکر شده است، چون ما «معکم نفس ما اتیکم» است ای: «مصدقاً لما اتیکم»، اما این توجیه به همین جهت ضعیف است، چون اصل در رابط ضمیر است و وقوع رابط به کیفیت مذکور قلیل می‌باشد.

یا رب لیلیٰ في کل موطن وأنت الذي في رحمة الله أطمع

این شعر ضعیف است، چون صله **الذی** «فی رحمة الله» می‌باشد که ذکر اسم الله باشد و قیاساً باید «فی رحمته» باشد تا ضمیر رابط صله قرار گیرد. [برگردیم به اصل مطلب] این قول که **ما** موصوله باشد از جهت دیگر ترجیح دارد و آن این که در «ثوانی» که معطوف است مسامحه وجود دارد. پس ذکر اسم ظاهر به جای ضمیر ضعیف نیست. این بحث بر تقدیر قرائت همزه بود. اما قرائت غیر همزه که «لام» را به فتح

قرائت کرده‌اند در لام دو احتمال است: لام توطئه (کلام را آماده می‌کند) و «لام» تقدیر قسم تا این که لام «لنؤمنن» جواب آن باشد و از جواب شرط بی‌نیاز می‌شویم و معنای آیه بنابراین توجیه: «اذ اخذ الله میثاق الذین حلّفهم انی متی اتیکم من کتاب لنـؤمنّن» می‌شود. در این صورت **ما** شرطیه است، احتمال دیگر ایـن کـه لام ابـتدا بـاشد و **ما** موصوله، ای: «للذی اتیتکموه» وکلمه **ما** در صورت اول (شرطیه) مفعول است برای فعل بعدش (لاتیکم) و بر تقدیر دوم (موصوله) مبتدا است و جمله بعدش خبر. وجه اول به ماذنی، زجاج، فارسی و زمخشری نسبت داده شده است.

از اقسام لام تعلیل، آیهٔ: **﴿وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا﴾** بـنابر قـرائت همزه و کسائی است که به کسر لام در **لما** قرائت کرده‌اند. پس لام برای علت است. و از قسم دیگر (لام تعلیل) همان لام دوم در جـمله «یـا لزیـد لعـمرو» است کـه لام اول (مفتوحه) برای مستغاث منه ولام دوم (مکسوره) برای مستغاث لاجله آمده و بـرای تعلیل است و متعلق به فعل محذوف می‌باشد که جملهٔ مستقلی است، ای: «ادعـوك لعمرو»، یا این که متعلق به اسمی است که آن اسم حال از منادا می‌باشد و تـقدیر «یـا لزید مدعواً لعمرو» هر یک از این دو احتمال طرف‌دارانی دارند. ابن عصفور از قول دوم غفلت نموده و ادعای اجماع بر قول اول کرده است.

از اقسام لام علت، آن است که بر لفظ فعل مضارع داخل می‌شود، مثل: **﴿وَأَنْـزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَـيِّنَ لِلنّاسِ﴾** در این آیه لام «لتبین» بـرای تـعلیل آمـده است. در نـصب مضارع بعد از لام چهار قول است:

یکم . **ان** مضمره.

دوم . **کی** و **ان** که هر دو محذوفند. این قول سیرافی و ابن کیسان است.

سوم . لام جاره بالاصاله، بدون این که نایب از چیزی باشد. این مذهب جمعی از کوفیون است.

چهارم . لام جاره که نایب **ان** مصدریه باشد. این قول از ثعلب نقل شده است. به نظر مصنف، قول اول صحیح است. لذا می‌توانیم ان را بعد از لام ظاهر نماییم: «تقول لان تکرمنی» بلکه گاهی ذکر **ان** بعد از لام واجب است، مثل: ﴿لِئَلاّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَیْکُمْ حُجَّةٌ﴾ در اصل: «لانّ لا یکون» بوده که نون ساکنه در لام ادغام شده است. علت وجوب اظهار **انّ** این که ذکر آن واسطه می‌شود بین «لا» و «لام» جارّه و اگر ذکر نشود التقای دو لام ثقیل است. پس ذکر **انّ** برای رفع ثقل ضروری است.

یک فرع

ابوالحسن اخفش جایز دانسته است که جواب قسم، لام مکسوره باشد و مراد از «لام کی» لام علت است و آیه: ﴿یَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ لَکُمْ لِیُرْضُوکُمْ﴾ را از همین قسم دانسته و گفته است: لام مکسوره در «لیرضوکم» به معنای لام مفتوحه است که با نون تأکید جواب قسم واقع شده است، ای: «لیرضُنَّکم» به فتح لام ونون تأکید که هر دو بر جواب بودن دلالت می‌کنند. ابو علی فارسی گفته: قول اخفش در نزد من اولی است از این که «لیرضوکم» متعلق به «یحلفون» و لام برای علت باشد. در این صورت مقسم علیه محذوف است و در حقیقت همان محذوف جواب قسم خواهد بود. تقدیر آیه: «یحلفون بالله لاجل رضاکم لیفعلنّ کذا» و اوْلی بودن قول ابوالحسن از این قول به دلیل این است که این قول احتیاج به تقدیر دارد، به خلاف قول اخفش که احتیاج به تقدیر ندارد. اخفش استشهاد کرده به قول شاعر:

إذ قلت قدني قال بالله حلفةً لتغني عني ذا إنائك أجمعا

در این شعر «لام» تعلیلیه، بدون تقدیر فعل دیگری جواب قسم واقع شده است و آن جمله «لتغنی عنّی» است.

ولی جماعت نحویون، قول اخفش را جایز نمی‌دانند، چون جواب قسم باید

جمله باشد و اگر لام علت جواب واقع شود فعل مضارع را تأویل به مصدر می‌برد که مفرد است. لذا در بیت هم گفته‌اند: روایت صحیح «لتغنِنَّ» می‌باشد، بـه (فـتح لام و حذف یاء لام الفعل) و در آخر نون تأکید که مطابق قاعده باید «لتغنیِنَّ» باشد، ولی بر لغت فرازه (طایفه‌ای از عرب) یاء لام الفعل در هنگام نون تأکـید حـذف مـی‌شود و کسره دلالت بر حذف می‌کند، مثل قول شاعر:

وابكنّ عيشاً تقضّى بعد جـدته　　　طابت أُصـائله فـي ذلك البـلد

و گریه کن زندگانی را که گذشت طراوت و خوشی آن در این بلد.

که در اصل «ابکیّن بوده است. فعل امر جمع مذکر است، نه جمع مؤنث.

بر فرض پذیرش روایت مشهور بیت و در آیه، جواب قسم باید در تقدیر گرفته شود ولام متعلق به جواب محذوف است، ای: «لیکـونن کـذا لیـرضوکم» و در بـیت تقدیر: «تشربون لتغني عنّى.»

۷. تأکید در جمله نافیه است و بر لفظ فعل مضارع که فعل ناقص منفی بر آن مقدم شده داخل می‌شود. هم‌چنین اسناد داده شده باشد به اسمی که فعل مقرون به لام بـه همان اسم اسناد داده می‌شود؛ مانند: ﴿وَما كانَ اللّٰهُ لِـيُطْلِعَكُمْ على الغَيْبِ﴾ در این آیـه **کان** از افعال ناقصه، به الله اسناد داده شده که فعل مدخول لام ﴿لِـيُطْلِعَكُمْ﴾ هم به همان اسم اسناد داده شده است. مثال دیگر: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱللّٰهُ لِـيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ در هر دو آیه «لام» برای تأکید نفی است. لذا اکثر نحویون این را لام جحود می‌گویند به معنای انکار. نحّاس گفته: حق این است که نام این لام را نفی گویند، نه لام جحود، چوْن جحود به معنای انکار چیزی است که آن را می‌شناسی، نه مطلق انکار. در وجه تـؤکید ایـن لام، مـیان کوفیون و بصریون اختلاف است: کوفیون عقیده دارند که در مثال «ما کان لیفعل»، ما «کان یفعل» بوده است، (بدون لام) پس لام بر فعل مضارع برای تقویت فـعل مـنفی داخل شده است همان طور که در «ما زید بقائم باء» زاید برای تأکید نفی داخل شـده

است. بنابراین در نزد کوفیون لام زاید و غیر جاره لکن ناصبه است و اگر جاره باشد به چیزی تعلق نمی‌گیرد چون زاید می‌باشد، تا چه برسد که جاره هم نیست. اما در نزد بصریون وجه تأکید این است که لام جاره و متعلق بـه مـحذوف قـاصداً است و در حقیقت «قاصداً» خبر برای «ماکان» می‌باشد و تقدیر: «ماکان قاصداً لیفعل» و «لیفعل» تأویل به مصدر می‌رود، ای: «ماکان قاصداً للفعل». در این صورت نفی به قصد فعل تعلق یابد نه به خود فعل و این رساتر است از این که به خود فعل نفی تعلق گیرد، چنان چه شاعر گفته است:

يا عاذ لاتي لا تردن ملامتي   إنّ العـواذل لسـن لي بـأمير

ای زن‌های ملامت کننده! اراده نکنید ملامت مرا، زیرا ملامت کنندگانم بر من امیر نیستند.

«عاذلات» جمع عاذله به معنای زن‌های ملامت کننده، «تردن» مـضارع مأخـوذ از «أراد» است.

در این شعر نفی اراده به ملامت شده است. در صورتی کـه مـمکن بـود بگـوید: «لاتلمننی»؛ ملامت نکنید مرا، نفی اراده ملامت «ابلغ» است، زیرا اراده سبب مـلامت است و نفی سبب رساتر در نـفی مسبب (مـلامت) است. بـنابرایـن لام جـحد نـزد بصریون لام جر است و کثیری از مردم [مراد نحویون است و این تعبیر می‌رساند که نظرشان عوامانه است] عقیده دارند که آیهٔ: ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾ بنابر قرائت کسانی که لام اول را مکسور و لام آخر را مفتوح خوانده‌اند، ایـن کـه لام اول، جحود است، اما این توهم مردود است، چون بعد از «ماکان» یا «لم یکن» واقع نشده و در این جا بعد از **انّ** نافیه آمده است. هم‌چنین فاعل «لتزول» و **کان** با هم متّحد نیستند و آن چه به نظر می‌رسد لام «لتزول». **کی** است و **ان** در ان کان شرطیه است، نه نافیه، ای: وعندالله جزاء مکرهم وهو مکر اعظم وان کان مکرهم...»؛ یعنی در نزد خداوند است

عقوبت مکر آنها و اگر چه مکر آنها از جهت عظمت و شدت آماده بر طرف کننده کوه‌های بزرگ باشد. پس معنای مستفاد از این آیه مانند معنایی است که از جمله «انا اشجع من فلان وان کان معداً للنوازل»؛ من شجاع‌تر از فلان هستم اگر چه او آماده برای نوازل است، به دست می‌آید. گاهی **کان** حذف می‌شود و **ما** نافیه باقی می‌ماند، مثل قول شاعر:

فما جمع ليغلب جمع قومي　　　مقاومةً ولا فرد لفرد

نیست جمعی که غلبه کند قوم مرا در حال مقاومت و نه فردی قدرت مقاومت فردی از قوم مرا دارد.

شاهد در **کان** است که بعد از **فما** حذف شده و تقدیر: «فما کان جمع» می‌باشد.

ابی درداء در باره دو رکعت نافله بعد از نماز عصر گفته: «ما انا لأدعهما» ما نافیه است و **انا** ضمیر منفصل: «تقدیر ما کنت» بوده است که چون **کنت** حذف شده ضمیر منفصل آورده شده است. پس لام «لأدعهما» جحود است، یعنی نیستم من که ترک نمایم دو رکعت نافله را.

۸ معنایی که موافق با **الی** باشد؛ مثل آیهٔ: ﴿**بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحىٰ لَهَا**﴾ و ﴿**كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ و ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ**﴾ در این سه آیه فعل «اوحی» و «یجری» و «ردوا» متعدی به **الی** می‌شوند. پس لام در **لها** و «لاجل» و «لما نهوا» به معنای الی می‌باشد.

۹. به معنای **علی** برای استعلای حقیقی و مجازی می‌آید؛ مانند آیهٔ: ﴿**يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ**﴾ ای: «علی الأذقان»؛ خدا را می‌خوانند، در حالی که بر پهلوهای خود بودند. و در آیهٔ: ﴿**وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ**﴾؛ خوابانید حضرت ابراهیم﷣ حضرت اسماعیل را بر جبین و قول شاعر:

ضممت إليه بالسنان قميصه　　　فخرّ صريعاً لليدين وللفم

چسبانید بر سر نیزه پیراهن او را پس افتاد بر روی زمین بر دو دست و دهان خود.

شاهد در لام «لليدين» و «للفم» است که به معنای علی آمده است ای: «علی الیدین» و «علی الفم». مثال برای استعلای مجازی، آیهٔ: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ ای: «علیها» وقول رسول الله ﷺ به عایشه است: «اشترطي لهم الولاء» ای: «علیهم الولاء»، اما نحاس گفته: لام مذکور برای علت است و در هیچ کجا شناخته نشده است که لام به معنای علی باشد.

۱۰. معنایی موافق با فی، مثل: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ﴾ و ﴿لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ﴾ ای: «فی یوم القیامة» و «فی وقتها» و مثالی که مشهور است: «مضی لسبیله» ای: فی سبیله و آیه: ﴿يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ ای: «فی حیاتی» و گفته شده است که لام در این آیه به معنای تعلیل است ای: «لاجل حیاتی فی الآخرة.»

۱۱. به معنای **عند**؛ مثل آن چه کاتبان در آخر نوشته خود به عنوان تاریخ ذکر می‌کنند: «کتبته لخمس خلون» ای: «عند خمس خلون» و «خلون» جمع مؤنث است و در آیه: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ﴾ ای: «عند ما جائهم» بنا بر قرائت حجدری که به کسر لام و تخفیف **ما** آیه را قرائت کرده است. البته نجم الائمه لام تاریخ را «لام» اختصاص می‌داند و آن را پنج قسمت کرده است و برای اطلاع بیشتر مراجعه شود.

۱۲. موافق با معنای بعد؛ مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ ای: «بعد دلوك الشمس» و در حدیث آمده است: «صوموا لرؤیته وأفطروا لرؤیته» ای: «بعد رؤیته»؛ بعد از رؤیت هلال وقول شاعر (متمم بن نویره):

فلمّا تفرّقنا كأنّي ومالكاً   لطول اجتماع لم نبت ليلةً معا

چون که واقع شد قتل برادر من و از هم جدا شدیم بعد از طولانی شدن اجتماع، بیتوته نکردیم شبی را با هم.

شاهد در لام «لطول» است که به معنای **بعد** آمده است.

۱۳. معنایی موافق با مع. این معنا را بعضی از نحویون ذکر کرده‌اند و به شعر متمم استناد نموده‌اند، ای: «مع طول.»

۱۴. به معنای **من**؛ مثل: «سمعت لهم صراخاً» ای: «منهم»، چون «سمع» به **من** متعدی می‌شود و قول جریر:

لنا الفضل في الدّنيا وأنفك راغم ... ونحن لكم يوم القيامة أفضل

از برای ما است فضیلت در دنیا و حال این که بینی تو ای اخطل به خاک مالیده می‌شود و ما از شما در روز قیامت افضلیم.

شاهد در لام «لکم» است که به معنای **من** آمده است، به دلیل استعمال در افضل التفصیل.

۱۵. معنای تبلیغ، یعنی رسانیدن مطلب به شنونده. لذا این لام اسم سامع را خبر می‌دهد، مثل: «ای للسامع و فسّرت له» ای: «فسرت للسامع» و مراد از سامع اعم از اسم ظاهر و ضمیر است و «أذنت له» ای: «فهمت للسامع.»

۱۶. معنایی که موافق با عن است؛ مثل: **﴿وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ﴾** ای: «عن الذین آمنوا.»

این مطلب را ابن حاجب و اما ابن‌مالک گفته است. لام در آیه برای تعلیل است. بعضی گفته‌اند: لام تبلیغ است، مثل «قلت له» پس در معنای لام در آیه سه قول است و معنای آیه بر قول اول این است که کافرین از حال مؤمنین گفتند که اگر خیری در ایمان بود آنها بر ما سبقت نمی‌گرفتند. بنابر قول دوم، کفار به علت مَذمت از مؤمنین، گفتند...، بنابر قول سوم، کفار خطاب به مؤمنین گفتند... . براساس این توجیه فعل «سبقوا» باید صیغه جمع مخاطب باشد **﴿سَبَقُونا﴾**، ولی از باب التفات به غایب تعبیر شده است؛ مثل: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** که باید «آمنتم» باشد. احتمال دیگر این که طایفه‌ای که این کلام را کفار به آنها گفته‌اند، محذوف باشد، اما مخاطبان دسته دیگر

بوده‌اند، یعنی کفار هنگامی که شنیده بودند که طایفه‌ای ایمان آورده‌اند، خطاب به طایفه دیگر گفتند: اگر خیری در ایمان بود آنها بر ما سبقت نمی‌گرفتند. به نظر مصنف هرگاه لام بر غیر «مقول له» داخل شود باید یکی از دو معنا تعلیل و معنای عن در نظر گرفته شود، چون معنای تبلیغ در آن راه ندارد؛ مثل: ﴿قالَتْ أُخْراهُمْ لِأُولاهُمْ رَبَّنا هٰؤُلاءِ أَضَلُّونا﴾ و آیه: ﴿وَلا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْراً﴾ «تزدری» باب افتعال مأخوذ از «زری» به معنای خار شمردن است. در این دو آیه لام بر «مقول» له داخل نشده و لازم است یکی از دو تأویل مذکور در آن اجرا شود، چون در آیه مراد از «مقول له» **ربنا** است و در آیه دوم مراد از «للذین» مؤمنان هستند و خطاب به کفار است و قول ابوالاسود دئلی:

کضرائر الحسناء قلن لوجهها ‏ ‏ ‏ ‏ حسداً وبغضاً إنّه لدمیم

حسد می‌برند مردم بر مردم صاحب سخاوت مثل هبوها صاحب جمال که از روی حسد دیگری را نسبت به زشتی می‌دهند.

«ضرائر» جمع ضرّه، یعنی کسی که دو زن داشته باشد هر یک نسبت به دیگری ضرّه (هوو) نامیده می‌شود.

شاهد در لام «لوجهها» است که نظیر دو آیه قبل است.

۱۷. به معنای صیرورت و لام عاقبه است و نیز لام «المثال» هم گفته می‌شود؛ مانند: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ در این آیه لام «لیکون» صیروره است و مدخول لام ﴿لِيَكُونَ﴾ نتیجه فعل ما قبل ﴿فَالْتَقَطَهُ﴾ است، عکس لام علت. عبدالله بن زبعری گفته است:

فإن یکن الموت أفناهم ‏ ‏ ‏ ‏ فللموت ما تلد الوالدة

شاهد در لام «للموت» است که صیرورت می‌باشد و قول شاعر دیگر:

فللموت تغذو الوالدات سخالها ‏ ‏ ‏ ‏ کما لخراب الدّور تبنی المساکن

برای مردن غذا می‌دهند مادران بچه‌های خود را چنان‌چه برای خراب شدن خانه‌ها، مسکن‌ها بنا می‌شوند در این شعر لام «للموت» و لام «لخراب» لام عاقبت است.

در آیه: ﴿رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوالاً فِي الْحَياةِ الدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ دربارهٔ لام «لیضلّوا» دو احتمال است:

۱. لام صیروره باشد.

۲. لام امر غایب است و فعل امر برای نفرین بر آنها آمده است؛ چنان چه در آیهٔ ﴿وَلاتَزِدِ الظّالِمِينَ إِلّا ضَلالاً﴾ فعل نهی برای نفرین بر آنان آمده است.

در احتمال اول فعل، مضارع منصوب است و علامت نصب ساقط شدن نون آخر «لیضلّوا» می‌باشد. در احتمال دوم، مجزوم است با لام امر مؤید این احتمال، آخر همین آیه است: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلىٰ أَمْوالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا﴾ در این، «اطمس» فعل امر است که برای دعا آمده، پس مناسب است که «لیضلوا» امر غایب باشد، ولی «بصریّون» لام عافیت را منکر شده‌اند. زمخشری گفته است: لام صیرورت، لام علت است و این معنا (تعلیل) در آن مجاز است، نه حقیقت.

بیان مطلب: در آیه: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ منظور فرعون از گرفتن حضرت موسی در کودکی این بود که حضرت موسی فرزند او باشد و نسبت به او محبت داشته باشد، ولی نتیحه در آینده معکوس شد و نتیجه التقاط عداوت و حزن شد و این نتیجه تشبیه شده است به علت و انگیزه فعل و لام علت برای آن استعاره آورده شده است، چون شباهت به علت فعل دارد، همان طوری که در عبارت «رأیت اسداً فی الحمام» «اسد» استعاره آورده شده است برای زید، چون به اسد شباهت دارد. در آیه هم، عداوت و حزن تشبیه به محبت و بنوّت شده است و لام استعاره آمده است. این توجیه در مثال‌های دیگر به‌طور واضح می‌آید.

۱۸. معنای قسم و تعجب با هم دیگر و استعمالش فقط در اسم «الله» است؛ مثل

قول شاعر:

لله یبقی علی الأیّام ذو حـید　　　بمشمخرّ بـه الظـیان والآس

به خدا قسم جای تعجب است که باقی می‌ماند در روزگار صاحب شاخ در ارتفاع کوهی که گیاه ظیان و آس دارد.

شاهد در لام «لله» است که به معنا قسم و تعجب می‌باشد.

۱۹. معنای تعجب است، عاری از قسم باشد. استعمال این معنا در نـدا مـی‌باشد؛ مثل: «یا للماء» یا «للغیث»؛ تعجب برای آب فراوان و تعجب برای گیاه زیاد. این جمله هنگامی گفته می‌شود که متکلم بخواهد ابراز تعجب کند. مثال دیگر قول امرء القیس:

فیا لك مـن لیـل کـأنّ نـجومه　　　بکلّ مغار الفتل شدّت بـیذبّل

تعجب می‌کنم ای شب از درازی تو که گویا ستاره‌های آن بسته شده است به ریسمان محکم به کوه یذبّل.

عبارت: «یا لك رجلاً عالماً» ای: «أتعجب لك رجلاً» ورجلاً مـنصوب است بـنابر تمیز بودن، گاهی نیز لام تعجب در غیر ندا استعمال می‌شود؛ مثل: «لله درّه فارساً، ولله أنت» «دره» مصدر و به معنای جوشش کردن شیر از پستان مـی‌باشد و مـرفوع است بنابر ابتدا و لله خبر مبتدا، لام برای تعجب است و فارساً تمیز است و احتمال دارد که حال باشد.

بعضی گفته‌اند: مراد از «دره» خیر است؛ یعنی تعجب می‌کنم خدا را از خیر و نیکی او. البته اگر «دره» به معنای فیضان هم باشد، ولی در این جا به معنای نیکویی است و نسبت تعجب به خدا برای این است که عرب‌ها هر چیز با عظمتی را به خدا نسـبت می‌دهند و در این جا «دره» عظمت دارد و ضمیر در آن به صاحب مدح بـرمی‌گردد. مثال دیگر: «ولله انت» ای: «تعجب الله من عظم مقامك أوشأنك» وقول اعشی:

شباب وشیب، وافتقار وثروة　　　فلله هذا الدّهـر کیف تـردّدا

جوانی و پیری و فقر و ثروت برای شخص، تعجب می‌کنم خداوند را از کاری که چگونه از حالی به حالی می‌شود.

شاهد در لام «لله» است که برای تعجب آمده است.

۲۰. «المتمم للعشرین». کلمه «متمم» برای این است که اعداد قبل از بیست به منزله صفت ذکر شده است (واحد، ثانی، ثالث و...) و چون در عدد بیست (عشرین) صیغه مخصوصی برای صفت نیست، لذا کلمه «متمم» را آورده است. علت دیگر این که «عشرین» در مقابل «ثلاثین» هم می‌آید. بر هر حال، بیستمین معنای لام، «لا» تعدیه است که فعل لازم را متعدی می‌کند. این معنا را ابن مالك ذکر کرده است و در شرح کافیه مثال زده است به آیه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً﴾.

در کتاب خلاصه آمده است: پسر او مثال به آیه مذکور زده است: «و به جمله «قلت له افعل کذا» و آن چه در خلاصه گفته است صحت ندارد، زیرا پسر ابن مالک در کتاب تسهیل مثال دوم را ذکر نکرده است و در شرح تسهیل هم بیان ننموده است بلکه گفته: لام «هب لی» برای شبه ملک است؛ نظیر «وجعل لکم ازواجاً» وگفته است: در مثال دوم و «قلت له افعل کذا» لام برای تبلیغ است. پس نسبتی که در کتاب خلاصه به او داده است بی‌اساس است، مگر این که در جای دیگر غیر از کتاب مذکور گفته باشد و در نزد مصنف بهتر این است که به فعل «تعجب» مثال بزنیم؛ مثل: «ما أضرب زیداً لعمرو وما أحبّه لبکر»، «اضرب» فعل تعجب که در اصل «ضرب» بوده است، ولی چون به صفت تعجب برگشته لازم گردیده است، چون معنای تعجب در اصل «ضرب زید ضرباً شدید» می‌باشد. پس به واسطه لام زاید متعدی شده است و مفعولش «لعمرو» است.

۲۱. به معنای لام تأکید است و این در جایی می‌آید که «لام» زاید واقع شود. در این صورت بر چند نوع آمده است:

الف) لام معترضه بین فعل متعدی و مفعولش، مثل قول شاعر:

ومـن يك ذا عـظم صليب رجـابه   ليكسر عـود الدّهـر فـالدّهر كـاسره

و هر کس صاحب استخوان قوی باشد و امیدوار باشد که چوب روزگـار را مـی‌شکند پس روزگار شکننده است.

شاهد در لام «لیکسر» است که در مفعول رجاء لیکسر واقع شده است، چون تأویل به مصدر (کسر) می‌رود، مفعول مفرد است و رجا متعدی است و لام زاید است. شاعر دیگر می‌گوید:

وملكت ما بين العراق ويـثرب   مـلكاً أجـار لمسلم ومـعاهد

مالک شدی در میان عراق و یثرب مملکتی را که پناه داده است مسلمان و کافر را.

شاهد در لام «لمسلم» است که بین فعل (اجار) و مفعولش زاید واقع شده است در آیهٔ: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَـكُونَ رَدِفَ لَـكُمْ بَعْـضُ ٱلَّذِى تَـسْتَعْجِلُونَ﴾ در باره لام «لکم» اختلاف است:

مبرد و تابعینش گفته‌اند: «ردف» به معنای تبع و «لحق» است و لام زاید برای تأکید آمده است؛ مثل آن چه در بیت ذکر شده، اما دیگران گفته‌اند: در «ردف» معنای اقترب لحاظ شده است. پس فعل لازم بود و با لام متعدی شده است؛ مثل: ﴿إِقْتَرَبَ لِـلنَّاسِ حِسابُهُمْ﴾.

مصنف قول اول را قبول ندارد. در آیه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِـيُبَيِّنَ لَكُـمْ﴾ و هـم‌چنین آیـه ﴿وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلعالَمِـينَ﴾ نیز اختلاف است که لام «لیبیّن» و «لنسلم» زاید است یا برای تعلیل آمده است.

در قول شاعر:

أريـد لأنسـى ذكـرها فكـأنما   تـمثّل لي ليـلى بكـلّ سبيل

اراده می‌کنم که فراموش کنم لیلی را پس گویا مجسم می‌شود لیلی در نظر من در هر راهی.

شاهد در لام «لأ نسی» است که مفعول «أرید» است.

بعضی گفته‌اند: زاید است و برای تأکید آمده، عده‌ای معتقدند. در هر سه مورد برای تعلیل آمده است. برخی می‌گویند: مفعول محذوف است و لام در «لیبیّن»، «لنسلم» و «لأنسی» علت و متعلق به مفعول محذوف است و مفعول محذوف در اول «التبین» است؛ ای: «یرید الله التبین لیبین...» در آیه دوم نیز «امرنا»، ای: و «امرنا بما امرنا» ودر قول شاعر «السلوی» ای: «ارید السلوی لأنسی» است، اما سیبویه، خلیل وتابعین شان گفته‌اند: در این سه مورد فعل قبل از لام مبتدا است و چون فعل، مبتدا واقع نمی‌شود، پس مراد از فعل، مصدر وحدث است. در این صورت مصدر می‌تواند مبتدا باشد مثل: «وتسمع بالمعیدی خیر من أن تراه» که «تسمع» تأویل به مصدر رفته و مبتدا واقع شده است. بنابر این توجیه تقدیر در آیه اول: «اراده الله لیبین» و در آیه دوم: «اُمرنا لنسلم» است. در قول شاعر «أرید لأنسی ذکرها» و براساس این تقدیر باید ان مضمره قبل از فعل در تقدیر گرفته شود و برای فعل مفعول ذکر نشده و لام هم زاید نیست.

۲. و از جمله اقسام لام زاید، لام مقحمه (اسم مفعول مأخوذ از اقتحام) به معنای داخل شده در مکانی با عنف است؛ نحو قول شاعر (معد بن مالك):

یـا بـؤس للـحرب الـتي وضعت أراهط فاستراحوا

در اصل «یا بؤس الحرب» بوده است پس لام زایده داخل شده برای تأکید. «بؤس» به معنای شدت و «حرب» به معنای جنگ است مضاف و مضاف الیه می‌باشند. البته به واسطه لام زاید اختصاص آنها بیشتر شده است و چون لام جاره بر مضاف الیه داخل شده اختلاف است که آیا جر به وسیله لام است یا با مضاف، در نزد مصنف، قول اول ارجح است، زیرا لام جاره اقرب به مضاف الیه است و لام در این جا زاید است، ولی از عمل تعلیق نشده و می‌تواند در اسم ما بعد خود عمل نماید و از همین نوع است

مثال: «لا أباً لزيد و أخاً له و لا غلامي له» در این مثال‌ها بنا بر قول سیبویه اسم **لا** به مابعد خود اضافه شده است و در اصل «لا اخا زید» و «لا ابا زید» بوده است، بدون «لام» و «لاغلامی زید» و بعد از دخول لام، آثار اضافه در مثال اخیر باقی است (حذف نون تثنیه). قول «اباً» اسم **لا** و «لزید» صفتش می‌باشد و بر این تقدیر اسم **لا** مضاف نیست، اما شبیه به مضاف است، زیرا صفت متمم موصوف است، همان طوری که مضاف الیه متمم مضاف است. پس موصوف مثل مضاف است که تنوین و نون تثنیه را قبول نمی‌کند و احکام مضاف در آن موجود است.

قول سوم: لام و ما بعدش خبر **لا** است و «اباً» اسم **لا**. در این صورت اسم **لا** مفرد است و باید با **لا** مرکب شود و مبنی بر فتح است: «لا اخ» و «لا اب لك» و «لزید» و به جای فتحه، الف آورده شده است. این بنابر لغت کسی است که اسمای سته را در تمام حالات با الف می‌آورد و اعرابش را مانند اعراب موسی در تقدیر می‌گیرد و یا لغت کسی که در جمله «مکره اخاك لأبطل» «اخاك» در حالت رفع را با الف خوانده است و طبق قاعده باید «اخوك» باشد، چون مبتدای مؤخر است. اشکالی که بر این توجیه لازم می‌آید که اسم **لا** «ابا» و خبرش «له» باشد، این است که در این صورت نباید نون تثنیه در «لا غلامی له» حذف می‌شد زیرا در اصل «غلامین» بود و اضافه هم نشده است، جواب این که حذف نون تثنیه در این جا حمل بر موارد شاذ می‌شود، مثل قول شاعر: «بیضك ثنتا وبیضي مائتا»، تخم مرغ تو دو تا است و تخم مرغ من دویست.

در این بیت نون تثنیه از «ثنتا» و «مائتا» افتاده است. بنابر این دو احتمال اخیر «لام» «لزید» زاید نیست و معنای اختصاص را افاده می‌دهد و متعلق به محذوف (مستقر) است.

سوم از اقسام «لام» زایده «لام» تقویت است که برای عامل ضعیف آورده می‌شود. ضعف عامل گاهی به علت تأخیر عامل از معمول است، مثل آیه: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا

﴿هُدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ در این آیه لام «لربهم» زاید است و مثل لام تعدیه برای تقویت عامل آمده است، زیرا عامل ﴿يَرْهَبُونَ﴾ مؤخر است. در آیه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ﴾ لام «للرؤیا» زاید است، مثل آیه قبل و گاهی ضعف عامل به دلیل این است که عامل در عمل، فرع است، مثل صفت مشبه که در عمل فرع فعل خود می‌باشد؛ مانند آیهٔ: ﴿مُصَدِّقاً لِما مَعَهُمْ﴾ و در آیه دیگر: ﴿فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ﴾ و آیهٔ: ﴿نَزّاعَةً لِلشَّوىٰ﴾ در این سه آیه اسم فاعل «مصدقاً» وصفت مشبّه «فعّال» و «نزّاعة» در ما بعد خود عمل کرده است و با لام که بر معمول آنها داخل شده است عامل تقویت شده است و مثل: «ضربی لزید حسن وأنا ضارب لعمرو» مثال برای مصدر و اسم فاعل است که در اصل متعدی هستند «زید» و «عمرو» مفعول ضرب و ضاربند که با دخول لا عامل، تقویت شده است و برخی گفته‌اند، آیهٔ: ﴿إِنَّ هٰذا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ از همین موارد است و قول حاتم طائی:

إذا ما صنعت الزّاد فالتمسي له أكيلاً، فإنّي لست آكله وحدي

هرگاه درست کردی در خانه زاد و توشه را پس طلب کن خورندهٔ او را به درستی که من نیستم خورنده او به تنهایی.

شاهد در مفعول «أكيلاً» است که مقدم بر آن شده است و لام تقویت بر آن داخل گردیده، اما دو مثال ذکر شده نمی‌توانند از مصادیق لام تقویت باشند، زیرا «عدوّاً» در آیه و «اکیلاً» در بیت اگر چه به معنای اسم فاعل می‌آید، ولی مفعول را نصب نمی‌دهد، زیرا در این جا برای ثبوت آمده است و مفعول را نصب نمی‌دهد مگر بر طریق شباهت به مفعول؛ مثل «زید حسن الوجه» و نیز در باب چهارم خواهد آمد که اسم فاعل و اسم مفعول مجاری فعل مضارع هستند، یعنی وزن آنها وزن فعل مضارع معلوم و مجهول است، اما در «عدوّ» و «أکیل» وزنِ فعل مضارع را ندارند. عبارت «ولامحولان...»، یعنی «عدوّ» و «أکیل» در اصل اسم فاعل و مفعول هم نبوده‌اند که بعداً

به صیغه «عدوّ» و «أکیل» درآمده باشند، زیرا در این صورت می‌توانستند بنابر اصل خود مفعول بگیرند و علت عدم تحول این که تحویل اسم فاعل به صیغه مبالغه در جایی واقع می‌شود که مراد از آن مبالغه در وصف باشد. در این صورت اسم فاعل تحویل به صیغه مبالغه می‌گردد، مثل ضارب که ضراب می‌شود، ولی در آیه وبیت، مبالغه اراده نشده است، بنابر این «لام» در آیه و بیت، برای تقویت نیست و فقط در بیت لام علت است که متعلق به فعل امر محذوف می‌باشد ای: «فالتمسي» و در آیه هم لام اختصاص است و متعلق به مستقر ای «عدوّ مستقر لك». گاهی دو علت که لام تقویت برای آن آورده می‌شود با هم جمع می‌شوند، مانند آیهٔ: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ عامل در «حکمهم» از دو جهت ضعیف است. یکی این که اسم فاعل است و دوم مؤخر از معمول شده است، پس لام تقویت بر آن داخل شده است تا آن را در عمل تقویت کند. اما آیهٔ: ﴿نَذِيراً لِلْبَشَرِ﴾ در «نذیر» دو احتمال است: این که به معنای اسم فاعل منذر باشد پس مثل: ﴿فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ﴾ خواهد بود و لام «للبشر» برای تقویت است و احتمال دیگر این که به معنای مصدر باشد (انذار) مثل «سقیاً لزید» ـ که بحث‌اش می‌آید ـ خواهد بود.

ابن مالک گفته است: لا سبب تقویت در عاملی که دو مفعول می‌گیرد نمی‌شود، زیرا اگر هر دو مفعول داخل شود لازم می‌آید که فعل واحد به دو مفعول با حرف واحد متعدی شود و این جایز نیست، چون تعدی فعل به دو مفعول اگر به واسطه حرف جر باشد نیاز به دو حرف دارد و اگر با لام باشد، ترجیح بی‌مرجح لازم می‌آید.

ولی این استدلال صحیح نیست، زیرا آن چه از دو مفعول احتیاج به تقویت دارد همان مفعولی است که بر فعل مقدم شده است، پس اگر لام بر آن داخل شود ترجیح بدون مرجح نخواهد بود. ابو علی فارسی گفته است: در آیه ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها﴾ بنابر قرائت «کلّ» (بدون تنوین و بدون اضافه) این که عامل در او «مولّیها» است که دو

مفعول می‌گیرد و مفعول اول مقدم شده که «كلّ وجهه» باشد، لذا لام تقویت بر آن داخل گردیده است و تقدیر در آیه «الله مولی كلّ ذی وجهة جهته» وضمیر «ها» به مصدر برمی‌گردد که از عامل «مولی» استفاده می‌شود، پس باید ضمیر «ها» مفعول مطلق باشد و مفعول دوم «وجهتهه» محذوف است.

اگر **ها** در «مولی‌ها» مفعول دوم قرار می‌گرفت نیازی به تقدیر گرفتن نبود و تنها کلمه **ذی** را در تقدیر می‌گرفتیم، اشکال این است که در این موارد **ها** به مفعول اول برمی‌گردد پس فعل متعدی شده است به ضمیر و اسم ظاهری که ضمیر به آن برمی‌گردد. لذا در قول شاعر: «هذا سراقة للقرآن يدرسه» جایز نیست که ضمیر «یدرسه» به قرآن برگردد و مفعول دوم باشد، چون لازم می‌آید که قرآن مفعول «یدرسه» باشد که به دو مفعول متعدی می‌شود، و ضمیر **ها** باید به مصدر برگردد که از فعل «یدرسه» به دست می آید ای: «یدرسه» (درس القرآن) و مفعول مطلق می‌شود.

گاهی «لام» تقویت بر یکی از دو مفعول داخل می‌شود، با این که بر عامل مقدم نشده است؛ مثل قول شاعر:

أحجّاج لا تعطي العصاة مناهم　　　　ولا الله يعطي للعصاة مناها

ای حجّاج! آرزوی گناه‌کاران عطا مکن در حالی که خدا هم آرزوی آنها را عطا نمی‌کند.

در این شعر «یعطی» دو مفعول دارد (عصاة و مناهم) و «لام» تقویت بر مفعول اول (العصاة) داخل شده است، بدون این که بر فعل مقدم شود. البته این گونه استعمالات از موارد شاذ است.

۴. از اقسام لام زاید، مستغاث‌به است، یعنی کسی که به آن استغاثه می‌شود؛ مثل: «یا لزید لعمرو». در این جمله مستغاث‌به، زید است نزد مبرد و ابن خروف و «لام» داخل بر آن زاید است به دلیل این که اسقاط آن به معنا ضرر نمی‌رساند و صحیح است که گفته شود: «یا زید لعمرو.»

ولی برخی دیگر گفته‌اند: زاید نیست. بنابراین باید متعلقی داشته باشد که در آن اختلاف دارند: ابن جنّی گفته: متعلق به «یاء» (حرف ندا) باشد، چون در آن معنای فعل (ادعوا) وجود دارد، اما این قول مردود است، زیرا در جای خود ثابت شده است که معنای فعل به صورت حرف در جار و مجرور عمل نمی‌کند. این رد هم قبول نیست، زیرا در شعر امرء القیس معنای فعل بدون لفظ عمل کرده است:

کأنّ قلوب الطیر رطباً ویابساً   لدی وکرها العناب والحشف البالي

گویا دل‌های خشک و تر پرندگان در کنار لانه او مثل عناب و خرمای نارس خشک است.

در این شعر **کأنّ** حرف است و معنای فعل در آن وجود دارد. در حال «رطباً و یابساً» عمل کرده است. در آیهٔ: ﴿وَهٰذا بَعْلِي شَيْخاً﴾ معنای فعل در هذا هست، ای: «اشیر» و در حال ﴿شَيْخاً كَبِيراً﴾ عمل کرده است.

قول دوم این که اکثر نحویون «لام» مستغاث‌به را متعلق به فعل مقدر (انادی) می‌دانند. ابن ضایع و ابن عصفور همین قول را اختیار کرده‌اند و به سیبویه نسبت داده‌اند. اما اشکالش این است که فعل «انادی» بدون حرف جر متعدی می‌شود. پس احتیاجی به حرف جر ندارد. البته اشکال در صورتی که متعلق به حرف نداء باشد هم لازم می‌آید، چون مراد از «یاء» ادعوا (طلب) است. ابن ربعی از اصل اشکال، چنین جواب داده است: معنای التجا در مثال «یا لزید لعمرو» در فعل «ادعوا» لحاظ می‌نمایند. و در مثال «یا للدواهی» معنای التعجب را در «ادعوا» تضمین می‌کنیم و این دو معنا خود به خود متعدی نیست. ابن‌عصفور و جماعتی نیز در ادامه جواب گفته‌اند: چون فعل «أُنادی» محذوف است و در عمل کردن ضعیف می‌باشد و باید با ذکر لام، عامل را تقویت کرد. پس با «لام» استغاثه تقویت می‌شود.

ابو حیان به همین جواب اکتفا کرده است، ولی طبق این قول «لام» استغاثه، لام تقویت می‌شود که آن هم زاید است، در حالی که فرض آنها عدم زیادی «لام» است،

مگر این که گفته شود: «لام» تقویت حد وسط بین «لام» زایده و «لام» تعدیه است پس لام استغاثه لام زاید محض نیست و اگر گفته شود در باب اشتغال بنابر اسم مشتغل‌عنه فعل ناصب همیشه محذوف است، باید در آن اسم «لام» تقویت داخل شود؛ مثل: «زیداً ضربته» که باید گفته شود: «لزیداً ضربته»، حال آن که هیچ وقت لام ذکر نشده است.

در جواب آن گفته می‌شود: در باب اشتغال، اسم در جای فعل محذوف (ضربت) ذکر می‌شود. پس گویا خود فعل ذکر شده است و اگر گفته شود که در این جا عوض فعل «یاء» (حرف ندا) ذکر می‌گردد در جواب گفته می‌شود: یاء به منزلهٔ عوض است، ولی عوض واقعی نیست، چون گاهی حذف می‌شود. هم چنین در باب اشتغال، اسم مذکور (عوض) با همان صیغه محذوف، حذف شده، اما در ندای کلمه «یاء» که حرف است به جای فعل ذکر شده است. پس یاء نمی‌تواند در تمام جهات مثل فعل باشد.

کوفیون گمان کرده‌اند که «لام» استغاثه بقیه اسم محذوف است و در اصل «یا آل زید» بوده و پس همزه و الف حذف شده و تنها «لام» باقی مانده است. حذف همزه به جهت تخفیف و الف به دلیل التقای ساکنین (بین الف و یاء) است که به صورت «یالزید» درآمده است، به دلیل قول شاعر:

فخير نحن عند الناس منكم إذا الدّاعي المثوّب قال يا لا

در این شعر لام در «یا لا» اسم است، زیرا لام جاره بدون مجرورش ذکر می‌شود و الف در «لا»، اطلاق می‌باشد و در اصل «ل» بوده است. شارح رضی در جواب کوفیون گفته: لام استغاثه گاهی برای «الله» می‌آید که آل ندارد؛ مثل «بالله» و «یالدواعی»، مگر این که مراد از آن معنای مجازی باشد؛ مانند: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ﴾؛ ای: «ادخلو نفس فرعون» و اما از شعر جواب داده‌اند که در اصل «یا قوم لا فرار» و «یا قوم انفر» بوده و

منادا حذف شده و «لا» باقی مانده است. بنابراین «الف» در «لا» جزء کلمه است، نه الف اطلاق.

توجیه دیگر این که در اصل «یا لفلان» بوده و «فلان» حذف شده و حرف جر باقی مانده است و این که گفته شد: حذف حرف جر بدون مجرورش جایز نیست، مردود است؛ مثل: «ألاتا» ای: «ألا تفعلون». و «ألافا» ای: «فافعل». در این دو مثال تاء و فاء از جمله باقی مانده و بقیه آن حذف گردیده است. بنابراین «لام» جاره هم می‌توانند با حذف مجرور تنها بیاید.

یک تنبیه

قبلاً گفته شد که در استغاثه دو اسم می‌آید که دو «لام» بر آن داخل می‌شود: مستغاث لاجله و مستغاث منه (کسی که به او استغاثه می‌شود)؛ مثل: «یا لله لزید.» «لام» در اسم مستغاث‌منه مفتوح و در مستغاث لاجله مکسور می‌آید. تشخیص این دو از هم به وسیلهٔ حرکت «لام» است. اما جایی که هر دو لام مفتوح (مثل ضمایر) یا هر دو مجرور (ضمیر متکلّم) باشد، در صورتی که فقط یکی از دو اسم ذکر شود دو احتمال در آن داده می‌شود؛ هم آن جا که لام مفتوح باشد؛ مثل: «یا لك» و هم آن جایی که لام مکسور باشد؛ مانند «یا لی»:

ابن جنی هر دو احتمال را جایز می‌داند، مگر این که قرینه خارجی بر یکی از آنها دلالت کند، مانند:

فیا شوق ما أبقی، ویا لي من النّوی　　　ویا دمع ما أجری، ویا قلب ما أصبی

تفسیر شعر در همین بحث گذشت. ابن جنی می‌گوید: در جمله «یا لی» ممکن است یای متکلم مستغاث منه یا مستغاث لاجله باشد، ولی قول ابن عصفور این است که لام بر مستغاث لاجله داخل است و گرنه لازم می‌آید که فعل مقدر (انادی) به ضمیر

متکلم متعدی گردد پس فعل با فاعل خود متعدی می‌شود و این جایز نیست مگر در «ظننت»، «فقدت» و امثال آن. اما ابن جنی چون «لام» را متعلق به «یا» ندا می‌داند این محذور پیش نمی‌آید، زیرا دارای ضمیری نیست تا اتحاد ضمیر فاعل و مفعول پیش بیاید، همان طوری که ها در: ﴿وَهٰذا بَعْلِي شَيْخاً﴾ نایب از «اشیر» (متکلّم وحده مضارع) استعمال شده و متحمّل ضمیر نیست، ولی بنا بر قول ابن عصفور که در مثال «یا لزید لعمرو» (مستغاث و مستغاث منه) گفته است لام «لزید» متعلق به فعل محذوف است و تقدیر آن «ادعوك لعمرو» می‌باشد، اتحاد فاعل و مفعول لازم می‌آید. پس سزاوار است ابن عصفور در این مسئله قول ابن بانش را اختیار کند که گفته است: لام متعلق به اسم محذوف است، نه فعل محذوف، یعنی: «مدعوا لعمرو». این که ابن عصفور و ابن بانش تقدیر را در این جا واجب می‌دانند به دلیل این است که «لام» در مستغاث منه و مستغاث لاجله نمی‌تواند به عامل واحد تعلق بگیرد، چون هر یک از آنها معنای مخصوص دارد، ولی ابن ضایع جواب داده است: دو تا لام در معنا با هم مختلف‌اند و جایز است که متعلق به عامل واحد باشند، زیرا لام مستغاث لاجله لام علت است، پس اسم مستغاث لاجله مفعول له است. اما لام مستغاث منه یا زاید است (بنابر قولی)، یا این که به معنای تقویت عامل می‌آید و در این صورت می‌تواند به یک عامل تعلق گیرد؛ مثل: «وهبت لك ديناراً لترضى عنّى» در این جمله لام «لترضی»، علت است و لام «لك» تعدیه و هر دو متعلق به عامل واحد می‌باشند.

یک تنبیه

همان طوری که گذشت، نحویون در بعضی از مفعول‌ها که احتیاج به لام دارند، لام تعدیه را حذف کرده‌اند، عکس لام تقویت؛ مانند آیه: ﴿تَبْغُونَها عِوَجاً﴾ تقدیر: «لها عوجاً» آیه: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ﴾ ای: «وقدرنا له منادل» و آیه: ﴿وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ

﴿وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ تقدیر، «واذ کالوا لهم او وزنو لهم» و «هبتك ديناراً» ای: «وهبت لك ديناراً» و «صدتك ظبياً» ای: «صدت لك» ظبياً مأخوذ از صید است و شاعر گفته است:

ولقد جنيتك أكمؤاً وعساقلاً ولقد نهيتك عن بنات الأوبر

تفسیر شعر گذشت ای: «و لقد جنت لك...»

و شاعر دیگر گفته است:

فتولّى غلامهم ثم نادى: أظليماً أصيدكم أم حمارا

پس روی گردانید به پسر ایشان که آیا ظلیم را صید کنم برای شما یا گور خر وحشی را؟

«اظليما» به معنای جنسی مذکر مذکور از گاو، گوسفند و شتر.

شاهد در «أصيدكم» است که در اصل «اصيدلكم» بوده و بنابر روایت جماعتی در شعر آمده است:

إذا قالت حذام فأنصتوها فإن القول ما قالت حذام

وقتی چیزی را گفت حذام پس گوش کن پس همان قول قول حذام است.

تقدیر: «فانصتوا لها» و در روایت مشهور به جای «فانصتوها» و «فصدّقوها» قرائت شده است. پس از شاهد مثال خارج است.

۲۲. به معنای **تبیین** است و تا این زمان آن چنان که شایسته می‌شد شرح داده نشده است. لذا اولاً، باید تقسیم شود و ثانیاً، در همین سه قسم معنای آن ظاهر گردد. پس اقسامش سه قسم است:

الف) لامی که بیان کنندهٔ فاعل از مفعول است و متعلق آن باید مذکور باشد. ملاکش این است که بعد از صیغه فعل «تعجب» یا «صیغه افعل التفضیل» می‌آید که معنای حب و بغض را افاده می‌دهد؛ مثل: «ما أحبّني، وما أبغضني لفلان» وقتی لام بر اسم داخل شده بیان کننده آن است که فلان مفعول حب و بغض است. مثال صیغه افعل التفضیل: «انا احب الناس لفلان وانا ابغضهم لفلان» لام بیان می‌کند که فلان

مفعول متعلق به فعل مذکور است و اما فاعل ضمیر مستتر در صیغه تعجب به **ما** برمی‌گردد و در افعل التفضیل به «انا».

عبارت «فانت فاعل الحبّ» یعنی در معنا «انت» فاعل «حب» است، اما به حسب صناعت فاعل ضمیر مستتر می‌باشد و اگر بعد دو صیغه، **الی** بر اسم داخل شود گفته می‌شود: «ما احبنی و ابغضنی الی فلان» و هم چنین در افعل التفضیل در این صورت الی بیان کنندهٔ این است که فاعل فلان است و مفعول، ضمیر مستتر می‌باشد و در معنا نفس متکلم مفعول است و معنی این‌که چقدر کینه دارد مرا فلان شخص و چه قدر محبت... .

آن چه گفته شد شرح آن چیزی است که ابن مالک در بارهٔ این معنا ذکر کرده است و لازم بود که همین معنا را در بارهٔ **الی** هم ذکر می‌کرد، چون **الی** هم مثل لام بیان کنندهٔ فاعل از مفعول است. بعضی گفته‌اند: ابن مالک در کتاب تسهیل، معنای تبیین را برای **الی** ذکر کرده است.

ب) لامی که تمیز مفعولیت اسمی را می‌دهد که مشتبه به فاعلیت نشده باشد.

ج) تمیز دهد فاعلیت اسمی که مشبته به مفعولیت نشده باشد. لامی که برای این جهت ذکر می‌شود دو صورت دارد:

یکم. از سیاق ماقبلش فاعلیت و مفعولیت دانسته نشده است.

دوم. دانسته شده ولی به وسیله لام شناخت قبلی تأکید می‌شود و لام در این موارد باید متعلق به محذوف باشد، مثال برای لامی که بیان کنندهٔ مفعولیت است: «سقیاً لزید، وجدعاً له» مثال اول دعا برای زید است جمله و «جدعاً له» نفرین بر اوست، چون «سقی» به معنای آب دادن و «جدع» به معنای قطع بینی است. این لام متعلق به مصدر نیست، زیرا **سقیاً** و **جدعاً** بدون حرف جر متعدی می‌شوند. البته لام تقویت هم نیست و این که گفته شود عامل مصدر، فرع است پس در عمل کردن ضعیف می‌باشد،

در صورتی است که عامل، مصدر باشد و اگر فعل محذوف عامل باشد ضعف عامل به دلیل حذف آن می‌باشد، در حالی که هیچ یک از این موارد نیست، زیرا اگر لام تقویت باشد باید بتوانیم او را ساقط نماییم و اگر ساقط شود معنای کلام فهمیده نمی‌شود، زیرا جایز نیست که گفته شد: «سقیاً زیداً» و «جدعاً إیاه» برخلاف ابن حاجب که در شرح مفصل گفته: حذف لام جایز است.

به علاوه این لام نمی‌تواند، با مجرور خود صفت برای مصدر (سقیاً وجدعاً) باشد تا این که لام متعلق به استقرار باشد، زیرا فعل، صفت آورده نمی‌شود و هم چنین مصدری که جانشین فعل باشد (مثل سقیاً وجدعاً) ناچار باید لام مبیّنه برای مدعوّ له باشد در مثال اول و مدعوّ علیه در مثال دوم، منتها در صورتی که از سیاق کلام مدعو له در مثال اول و مدعوّ علیه در مثال دوم که همان معنی مفعولیت است این در صورتی است که از سیاق کلام مدعوّ له یا علیه شناخته نشود و اگر شناخته شود، لام مؤکد و مبین خواهد بود.

ابن عصفور گمان کرده است که «لزید» متعلق به فعل محذوف است و تقدیر: «سقیا» اعنی لزید...» است، اما این قول مردود است، زیرا «اعنی» بدون لام متعدی می‌شود پس تقدیر آن «ارادتی لزید» خواهد بود که «ارادتی» مبتدا و «لزید» خبرش می‌باشد. چنان چه محقق بزرگوار نجم الائمه رضی‌الدین هم گفته، در این گونه موارد مصدر خبر برای مبتدا است و مراد از تقدیر «ارادتی» به سبب متعلق لام نیست، زیرا اگر متعلق در تقدیر گرفته شود لام برای تقویت است، در حالی که لام برای تبیین می‌باشد. پس مراد، تقدیر مبتدا است تا «لزید» خبرش باشد، ای: «سقیاً ارادتی مستقر لزید»؛ سیراب کردنی که مراد من از آن برای زید مستقر است. بنابراین اگر زید بر سقیاً مقدم شود، گفته می‌شود: «زید سقیاً له» در این صورت جایز است که بنابر مفعولیت منصوب شود به عامل محذوف که به مصدر مذکور تفسیر گردد و تقدیر: «سقیاً زیداً

سقياً له» که در این صورت از مسائل باب اشتغال خواهد بود و این در صورتی است که «لزید» متعلق به «ارادتی» نباشد وگرنه ممکن نیست از مصادیق باب اشتغال باشد، ولو این که بگوییم تقدیم معمول مصدر فقط در وقتی جایز است که مصدر بدون **ان** موصوله جانشین فعل شود. اما اگر در محل فعلی قرار گرفت (**ان** موصوله همراه داشته باشد) تقدم معمول جایز نیست، چون اگر مقدم بر مصدر شود بر **أن** موصوله هم مقدم شده و **ان** موصوله از صدریت خارج می‌شود. و اگر قائل شویم که در این جا مصدر سقیاً جانشین فعلی است که مجرد از **ان** است باز هم مفعول را نمی‌توانیم مقدم بداریم. علت عدم جواز این است که لام «لزید» متعلق به جمله دیگر (ارادتی) می‌باشد و متعلق به سقیاً نیست تا دلالت کند بر «سقیاً» محذوف که عامل در اسم مقدم باشد. پس ضمیر **له** در مثال «زید سقیاً له» نه مفعول سقیاً است و نه از جمله سقیاً. اما در آیهٔ: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ**﴾ بعضی گمان کرده‌اند که «تعساً» مفعول فعل محذوف براساس قاعده اشتغال است، ولی به همان علتی که ذکر شد، صحیح نیست. ابن مالك در شرح باب نعت، از کتاب تفصیل گفته: لام در «سقیاً لك» متعلق به سقیاً می‌باشد و برای تبیین آمده است. در این قول تهافت و تعارض وجود دارد، زیرا اگر به معنای تبیین باشد، باید به فعل یا مصدر محذوف تعلق گیرد، چون زمانی که نحویون به طور مطلق گفته باشند که لام برای تبیین است منظورشان تعلق به محذوف است تا این که لام با متعلق خود جمله مستأنفه برای تبیین مفعول باشد و مراد از جمله مستأنفه آن است که جواب از سؤال مقدر باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «سَقیاً» به ذهن خطور می‌کند که برای چه کسی باشد و در «لزید» از این استفهام جواب داده می‌شود، ای: «ارادتی لزید مستقر».

اما این که مبین فاعل باشد مثل: «تبّاً لزید، وویحاً لعمرو» **ویحاً** و **تباً** مصدر است به معنای خشک شدن دست، «ویح» فعل ندارد. مراد از اول خسران و دوم هلاکت و لام

«لزید» برای تبیین فاعل است ای: «ارادتی کائنة لزید.» این در صورتی است که **تباً** و **ویحاً** منصوب باشد، اما اگر مرفوع باشد (تبٌ و ویحٌ) مبتدا خواهد بود برای «لزید» مبتداء وخبر پس لام برای تبیین نیست، چون لام تبیین باید متعلق به جمله تامه باشد که جواب برای سؤال مقدر می‌شود. پس اگر خبر برای مصدر باشد غیر از مصدر و خبرش جمله دیگری نخواهد بود تا کلام تامی باشد. ولی اگر گفته شود: «تباً له» و «ویحٌ» که اولی منصوب و دومی مرفوع بوده و دوم با اسم مدخولش محذوف باشد این ترکیب جایز نخواهد بود، زیرا لام اول برای تبیین می‌شود و لام دوم محذوف است و برای غیر تبیین به کار می‌رود. پس لام مذکور نمی‌تواند دلیل بر محذوف باشد، چون دو لام از یک نوع نیست تا یکی از آنها دلیل بر حذف دیگری باشد و در آیه شریفه **﴿أَیَعِدُکُمْ أَنَّکُمْ إِذا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُراباً وَعِظاماً أَنَّکُمْ مُخْرَجُونَ * هَیْهاتَ هَیْهاتَ لِما تُوعَدُونَ﴾** در لام **لما** توعدون اختلاف است:

۱. **لام** زاید است و **ما** موصوله و فاعل «هیهات.»

۲. **فاعل «هیهات» ضمیر مستتری** است که به «بعث» و «اخراج من القبور» برمی‌گردد. در این صورت لام زاید نیست بلکه برای تبیین است.

۳. **«هیهات» مبتدا باشد** به معنای بعد که مصدر است و جار و مجرور **﴿لِما تُوعَدُونَ﴾** خبرش. در این صورت لام زاید نیست و متعلق به «توعدون» خواهد بود و اما آیهٔ: **﴿وَقالَتْ هَیْتَ لَکَ﴾** اهل مدینه و شام به کسر هاء خوانده‌اند و بقیه (فراء) به فتح آن و تاء آخرش را بعضی مفتوح و برخی مکسور و عده‌ای مضموم خوانده‌اند. بر این تقدیر «هیت» اسم است و حرکات سه گانه در آخرش به جهت التقای ساکنین بین «یاء» و «تاء» است. پس بعضی حرکت «تاء» را مثل حرکت فاء در کیف می‌دانند و بعضی مطابق قاعده برای رفع التقاء ساکنین حرکت کسره را آورده‌اند. به هر حال «هیت» اسم فعل بوده و گفته شده است که اسم فعل ماضی بمعنی تهیّت (نهیئت) است. پس با این

فرض «لام» متعلق به «هيت» است؛ يعنى: «تهيئت لك». گروهى گفته‌اند: اسم فعل امر است كه به معناى «اقبل» مى‌باشد. بنابراين لام «لك»، تبيين خواهد بود، اى: «اقبل وارادتى لك» و ياء متعلق به «اقول» مى‌شود اى: «اقبل اقول لك» پس لام براى تبليغ است، اما بنابر قرائت اميرالمؤمنين[ؑ] كه به جاى ياء، همزه آورده و به كسر هاء و سكون همزه و ضمّ تاء خوانده، فعل ماضى متكلم وحده است، مثل «جئت» و معنايش تهيّت است و لام «لك» متعلق به آن مى‌باشد، ولى اگر به فتح تاء (صيغهٔ مخاطب) قرائت شود، لام تبيين مى‌شود و جمله «لك» يا متعلق به «ارادتى» و يا متعلّق به «اقول» (مخاطب حضرت يوسف) است و مراد از «تهيئى» آمادگى آن حضرت براى اين كه زليخا بتواند با او خلوت داشته باشد، نه آمادگى براى رسيدن زليخا به قصد خود، زيرا در آيه قبل، از «قالت» جمله «راودته...» ذكر شده است كه معنايش اين است: زليخا قصد حضرت يوسف كرد، نه يوسف قصد زليخا. فارسى خيال كرده است كه بنابر قرائت «هئت» (با هاء و همزه و صيغهٔ مخاطب) لازم مى‌آيد كه حضرت يوسف قصد زليخا كرده باشد و اين قرائت را منكر شده است، ولى با اين توجيه، وجهى براى انكار نيست و احتمال دارد كه اين قرائت اصل در قرائت هشام باشد كه «هيت» را به كسر هاء و ياء خوانده است، اما او به جاى همزه، ياء آورده باشد.

يک تنبيه

ظاهر اين است كه لام **لها** در قول شاعر (متنبّى) متعلق به فعل «وُجدت» است: هو:

لو لا مفارقة الأحباب ما وجدت　　　لها المنايا إلى أرواحنا سبلا

لولا حرف شرط، «مفارقة الأحباب» مضاف ومضاف اليه، مبتدا و خبرش «موجودٌ»، «وجدت» ماضى مؤنث و لها متعلق به آن است، اما اشكالى كه پيش مى‌آيد تعدى «وجدت» به فاعل خود مى‌باشد، زيرا مراد از ضمير مستتر در «وجدت» به «منايا»

برمی‌گردد و مراد از **لها** (که مفعول است) همان «منایا» است و این جایز نیست. پس باید **لها** صفت سبلاً باشد، ولی چون بر موصوف مقدم شده، به عنوان حال در آمده است، همان طوری که «الی ارواحنا» حال برای سبل است ای: «سبل مسلوکة الی ارواحنا». بر این فرض، معنی شعر «لو لا مفارقة الأحباب ما وجدت المنایا سبیلاً لها الی ارواحنا سبلاً مسلوکة» خواهد بود.

ممکن است برای **لها** وجه غریب دیگری هم بیاورید و آن این که لها اسم و جمع **لهاة** باشد؛ مثل مصاة که جمعش مصا می‌آید. پس «منایا» مضاف‌الیه **لها** است و مراد از **لهاة** گوشتی است که در آخر سقف دهان وجود دارد. پس فاعل «وجدت»، خواهد بود و بر فرض اضافه **لها** به «منایا»، لازم می‌آید که «منایا» دارای لهوات باشد از باب استعاره بالکنایه، یعنی منایا به دهانی تشبیه شده است که همه چیز را می‌بلعد. پس برای «منایا» به آن چیزی که همراه دهان است. (لهوات) اثبات گردیده و مراد از **لها** **مجازاً** همان دهان است، به دلیل علاقه مجاورت.

لام جازمه **لام** امر غایب است که برای طلب وضع گردیده و همیشه مکسور است و تنها بر فعل مضارع داخل می‌شود. قبیله سلیم (به ضم سین) این لام را به فتح می‌خوانند و چنان چه بعد از واو، وفاء واقع شود اکثر به سکون خوانده می‌شود؛ مثل: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾ و اگر بعد از ثمّ (عاطفه) باشد به حرکت خوانده می‌شود؛ مانند: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا﴾. اما در قرائت کوفیون قالون و البزّی بعد از **ثمّ** به سکون لام خوانده می‌شود: «ثم لیقضوا». این قرائت رد بر کسانی است که سکونش را بعد از **ثمّ** فقط در حال ضرورت می‌دانند.

فعل مضارع مجزوم به لام، گاهی برای طلب امر است که عبارت است از طلب عالی از دانی. این گونه طلب را امر می‌گویند. زمانی از دانی به عالی است و این قسم را دعا می‌گویند. موقعی هم طلب مساوی از مساوی است که به این نوع طلب، التماس

می‌گویند. مثال اول، آیهٔ: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ (در این آیه خدا امر می‌کند). مثال دوم: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ﴾ حکایت از اهل جهنم است که می‌گویند: باید خدا برای خلاصی ما حکم کند. مثال سوم: «ليفعل فلان كذا» در این صورت آمر و مأمور مساوی‌اند.

فعل امر غایب گاهی در لفظ طلب است، ولی در معنا خبر، مثل آیه: ﴿مَنْ كانَ فِي الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا﴾ جمله «فليمدد» در ظاهر امر است، ولی اخبار است. هم چنین آیهٔ: ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنا وَلْنَحْمِلْ خَطاياكُمْ﴾ در این جا هم «و لنحمل» ظاهراً امر است ولی در معنا اخبار است، یعنی پیروی کنید راه مرا و متحمل می‌شویم خطاهای شما را. زمانی امر غایب برای تهدید می‌آید؛ مثل: ﴿وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ مقصود از «فليكفر» تهدید و تخویف است و آیهٔ: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ در این آیه امر حاضر ﴿اعْمَلُوا﴾ برای تهدید است.

در آیهٔ: ﴿لِيَكْفُرُوا بِما آتَيْناهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ در لام «و ليتمتّعوا» و «وليكفروا» دو احتمال است:

یکم. برای طلب بوده و اراده تهدید شده باشد؛ مثل آیه قبل. پس فعل مجزوم است.

دوم. لام جاره باشد که در این صورت فعل منصوب به **ان** مقدره است.

بنابر هر دو توجیه، نون عوض رفع از فعل ساقط می‌گردد و بنابر قرائت کسائی (که لام را در «وليتمتّعوا» ساکن خوانده) باید لام امر باشد، چون امر فقط بعد از واو، ساکن می‌شود و این دلیل است که لام اول ﴿لِيَكْفُرُوا﴾، امر است که برای تهدید آمده و جمله «فسوف يعلمون» که در آخر آیه آمده، معنای تهدید را در دو فعل قبل می‌فهماند. اما کسی که لام را بعد از واو، کسره داده است باید لام را جاره بداند که برای تعلیل است و این قرائت از حمزه نقل شده است.

اما آیه: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلإِنْجِيلِ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ لام در «لیحکم» بنابر قرائت سکون، برای طلب است و بنا بر قرائت حمزه (که به کسر خوانده) جاره خواهد بود. براساس این قرائت فعل باید منصوب باشد. البته بنابر تقدیر **ان** ناصبه که بعد از لام مقدر است. مجموع جمله معنای تعلیل را افاده می‌دهد و عطف بر ما قبل خود می‌باشد و از جملهٔ «آتیناه الانجیل فیه هدی ونوراً» نیز معنای تعلیل فهمیده می‌شود. هم چنین آیهٔ: ﴿إِنّا زَيَّنَّا ٱلسَّماءَ ٱلدُّنْيا بِزِينَةٍ ٱلْكَواكِبِ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ﴾ از سیاق کلام علیت کواکب استفاده می‌شود. پس در واقع «للکواکب» است و «حفظاً» عطف بر آن است، ای: «للکواکب و للحفظ»، پس لام «لیحکم» بر مبنای این توجیه برای علت است و امکان دارد که متعلق به فعل مقدر باشد که بعد از «لیحکم» فرض می‌شود، ای: «لیحکم اهل الانجیل بما انزل الله انزله» هم چنین آیه: ﴿وَخَلَقَ اللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ وَلِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ﴾ لام «لتجزی» جاره است و متعلق به فعل مقدر می‌باشد که بعد از فعل «لتجری» در تقدیر گرفته می‌شود. «حلق الله... للجزاء خلقها» که به جای «لتجزی»، للجزاء آمده است. در آیهٔ: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰواتِ وَالأَرضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ هم لام در «لیکون» برای تعلیل است و متعلق به فعل محذوف ﴿أَرَيْناهُ﴾ می‌باشد، ای: «لکونه من المؤمنین اریناه ذلك» و نیز در آیهٔ: ﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنّاسِ﴾ لام «لتجعله» تعلیل بوده و متعلق به فعل محذوف (خلقناه) است، ای: «لجعلنا ایاه آیة للناس خلقناه من غیر اب» که مراد، خلقت حضرت عیسیؑ است که بدون پدر می‌باشد.

شایان توجه است که از چهارده صیغه فعل امر، شش صیغه اول (که فاعلش غایب است) و دو صیغه متکلم (وحده و مع الغیر) اگر اراده طلب شود، باید لام بر آن داخل گردد. اما شش صیغه دیگر بی‌نیاز از لام است و غالباً به جای «لیضرب»، «افعل» برای امر آورده می‌شود؛ مثل: «قم»، «اقعد»، «اضرب» و «اکرم» این در جایی است که به

ضمیر فاعل نسبت داده شده باشد، ولی اگر به ضمیر نایب فاعل نسبت داده شد، باید با لام باشد؛ مثل: «لتعن بحاجتی». هم چنین اگر به فعل نسبت داده شود، ولی خطاب نباشد باید با لام آورده شود؛ مانند: «لیقم زید» و نیز اگر نسبت به فاعل و خطاب هر دو منتفی باشد، در صیغه امر غایب مجهول است؛ مثل: «لیعن زید بحاجتی» و اما دخول لام در متکلم قلیل است، زیرا لازم می‌آید که آمر و مأمور، شخص واحد باشد؛ نظیر: «لا ضرب»؛ باید بزنم آمر و مأمور یکی است و این امر کمتر واقع می‌شود. رسول خداﷺ فرمود: «قوموا فلأصلّ لكم»؛ باید با شما نماز بخوانم. در آیه: ﴿وَقَالَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ جمله و «لنحمل» متکلم مع الغیر امر غایب است و در این گونه موارد آمر و مأمور نفس متکلم است. البته گاهی صیغه مخاطب با لام استعمال می‌شود. در آیهٔ: ﴿فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ بنابر قولُ کسانی که به فتح تاء خوانده‌اند و در حدیث: «لتأخذوا مصافّکم» لام در «فلتفرحوا» و در «لتأخذوا» برای طلب آمده است و زمانی هم لام در شعر حذف می‌شود و عملش باقی می‌ماند؛ مثل کقول شاعر:

فلا تستطل منّي بقائي ومدتي ولكن يكن للخير منك نصيب

طولانی مشمار از من مدت عمر و بقایم را، اما از خیر تو برای من نصیبی باشد.

در این‌ها «لیکن» هست ولی لام امر حذف شده است.

و نیز در قول شاعر:

محمّد تفد نفسك كلّ نفس إذا ما خفت مِن شيء تبالا

ای محمّد! باید فدا کند نفس تو را هر نفسی هرگاه بترسی از عقوبت دشمن.

محمد منادا به حذف یا، «تبال» در اصل «وبال» بوده است واو بدل به تاء شده است به معنای شدت عقوبت، مثل تقوا که «وقوی» بوده است.

در این شعر تفد در اصل لتفد بوده است. اما مبرد از حذف لام و بقای جزم منع

کرده است؛ حتی در ضرورت شعر. در بیت دوم گفته است: صلاحیت استدلال ندارد، چون گوینده‌اش معلوم نیست. با این که احتمال دارد که فعل مضارع به لفظ خبر باشد، اما مراد دعا است؛ مثل «یغفر لك» و حذف فاء الفعل در آخر «تفد» به جهت تخفیف، نه به دلیل جزم؛ مثل قول شاعر:

فطرت بمنصلی فـي يـعملات   دوامي الأيد يخبطن السّريحا

«منصل» بر وزن «منفل» به معنای شمشیر، «یعملات» جمع یعمل به معنای شتر بارکش، «دوامی» جمع دامیه به معنای شکستن سر، «سریح» به معنای پینه دست شتر. شاهد در کلمه «اید» است که در اصل «ایدی» بوده و یاء حذف شده است و کسره دلالت بر حذف یاء می‌کند و در قول شاعر:

على مثل أصحاب البعوضة فـاخمشي   لك الويل حرّ الوجه أو يبك مـن بكـى

بر مثل اصحاب بعوضه، پس بخراش صورت خود را و برای تو است «ویل» و باید گریه کند گریه کننده.

شاهد در «یبك» است که لام امر از اولش حذف گردیده و عمل آن باقی مانده است. مبرد گفته است که این شعر با این که حذف لام در آن قبیح است، اما با مثال‌های سابق فرق دارد. «یبك» عطف، بر معنای فعل امر «اخمش» است، زیرا در اصل لام داشته است «لتخمش»، ولی کسائی حذف لام را در کلام غیر شعری هم جایز دانسته است، منتها مشروط به این که «قل» مقدم باشد؛ مثل آیه: ﴿قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاةَ﴾. کسائی گفته: اصل در این آیه «لیقیموا الصلاة» بوده است.

ابن مالك هم از کسائی پیروی کرده ولی تعبیر او این است: «أن ذلك يقع في النثر قليلاً بعد القول الخبری.» حذف لام در غیر شعر هم قلیل است در صورتی که بعد از مادۀ قول خبری آمده باشد.

بنابر قول ابن مالک تقدم قول به طور مطلق شرط است مثل قول شاعر:

قلت لبوّاب لديه دارها　　　تأذن فإنّي حموُها وجارها

گفتم به دربانی که نزد او است خانه محبوبه باید اذن دهی مرا پس به درستی که من پدر شوهر و همسایه او هستم.

در این شعر لام فعل امر غایب حذف شده است، چون «قلت» بر آن مقدم گشته و همزه تبدیل به یاء شده و یاء ساکنه مکسور گردیده است. پس «تیذن» قرائت می‌شود. حذف لام به سبب ضرورت نیست، زیرا ممکن بود گفته شود: «ایذن» (به صورت امر حاضر) پایان.

عده‌ای بر توجیه ابن مالک در این شعر اشکال کرده‌اند، چون این توجیه از یک ضرورت خلاص می‌شود و در دام ضرورت دیگری می‌افتد؛ یعنی اگر گفته شود «ایذن» از ضرورت حذف لام خلاص می‌شود، اما اثبات همزه وصل مشکل است، اما جواب این است که اثبات همزه وصل در صورتی اشکال دارد که کلمه قبل به آن وصل گردد، ولی در بیت چیزی به آن وصل نگردیده است، زیرا شعر مذکور دو بیت است، نه یک بیت پس همزه وصل در اول بیت است، نه در وسطش به خلاف قول شاعر:

لانسب اليوم ولا خلّةً　　　اتّسع الخرق على الرّاقع

در آن روز نسب و دوستی نیست و وسعت دارد پارگی بر وصله کاری.

در این شعر همزه «اتسع»؛ فعل ماضی چون وصل است که باید در وسط کلام ساقط شود، اما برای ضرورت باقی مانده است، چون مجموع آن یک بیت است. پس همزه در وسط قرار گرفته و باید حذف شود.

جمهور قائلند که جزم در آیه: ﴿يُقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ مثل جزم در جمله «ایتنی أکرمك» است. جمله «اکرمك» مجزوم است به دلیل این که بعد از فعل امر ذکر شده است و در آیه هم گفته‌اند فعل مضارع بعد از فعل امر «قل» واقع است. پس ملاک جزم در هر دو، یکی است. البته در عامل جزم سه قول است:

۱. قول خلیل و سیبویه که گفته‌اند: جزم در مضارع به نفس طلب است، یعنی فعل امر به جای شرط است و فعل مضارع به جای جزاء همان طوری که اسمای شرط برای همین جهت جزا را مجزوم می‌کند.

۲. سیرافی و فارسی گفته‌اند: جزم مضارع به واسطه طلب است، چون فعل طلب جانشین فعل شرط مقدر است. پس در واقع جازم شرط مقدر است، نه نفس طلب که متضمن شرط است، همان طوری که در جمله «ضرباً زیداً» نصب زید به نفس مصدر «ضرباً» است، چون جانشین فعل است، نه به دلیل این که متضمّن فعل است.

۳. جمهور گفته‌اند: جزم مضارع به **ان** شرطیه مقدری است که بعد از طلب قرار دارد و فعل طلب دلالت بر آن دارد.

نجم الائمه رضی‌الدین گفته: نحویون چون جزم مضارع را به فعل امر بعید می‌شمارند قائل به تقدیر جمله شرط شده‌اند، اما هیچ مشکلی ندارد، زیرا آنها اجازه می‌دهند که اسم شرط که دارای معنای شرط است، جازم باشد پس فعل امر هم که دارای معنای شرطی است همین طور خواهد بود. پایان کلام رضی.

البته قول سوم ارجح از قول اوّل است زیرا در این دو قول خلاف اصل را مرتکب شده‌اند؛ در اوّل تضمین معنای شرط در فعل طلب و در سوم حذف أن شرطیه که هر دو در اصل خلاف مشترکند. ولی چون تضمین معنا در فعل تغییر در اصل کلمه است و در حذف این چنین نیست، حذف بر تضمین رجحان دارد.

علت دیگر معنای شرط از معانی حرفی است و تضمین معنای حرفی که در فعل واقع نشده است. یا این که وقوعش نادر است. هم چنین از قول دوم هم ارجح است، زیرا نایب باید معنای منوب‌عنه را ادا کند، حال آن که طلب «فعل امر» معنای فعل شرط را ادا نمی‌کند ابن مالک وجه سوم را (فعل شرط در تقدیر گرفته شود) را در آیه ﴿قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ جایز نمی‌داند، زیرا لازم می‌آید که هیچ کس

از مقول له (مخاطب به خطاب قل لعبادی) از امتثال تخلف نکنند. چون تقدیر آیه بر این توجیه این طور می‌شود: «ان قیل لهم اقیموا الصلوة تقیموا» و این جمله اخبار از مولایی است که اخبارش تخلف از واقع ندارد و چون بسیاری از افراد از این امر تخلف می‌کنند کشف می‌کنیم که این توجیه صحیح نیست.

شایان ذکر است که عدمِ تخلف، نه به سبب این است که شرط و جزا متلازمان هستند، (چون تلازم آنها عقلی نیست)، بلکه به سبب اخبار معصوم است که همیشه صادق می‌باشد.

لکن پسر ابن مالک جواب داده است: مقول له در آیه: مجموع مکلفان به نحو اجمال است، نه کل فرد فرد. لذا مجموع من حیث المجموع از امر تخلف نمی‌کنند و اثبات این مطلب از دو طریق ثابت می‌شود:

۱. مراد از واو جمع در جمله جزا ﴿يُقِيمُوا ٱلصَّلاةَ﴾ مجموع باشد به نحو اجمال.

۲. مضاف حذف شده باشد و تقدیر «یقم اکثرهم» باشد و بعد از حذف مضاف (اکثر) مضاف الیه به منزله فاعل «یقیم» به صورت واو جمع متصل به فعل درآمده باشد.

جواب دیگر این که مراد از «عبادی» در آیه ﴿قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ...﴾ بندگان مخلص هستند و این چنین افرادی از امر الهی تخلف نمی‌کنند. اما مبرد می‌گوید: جزم فعل مضارع به دلیل این است که جواب فعل امر مقدر قرار گرفته است، نه امری ﴿قُلْ﴾ که مذکور باشد. تقدیر آیه: «قل لعبادی اقیموا یقیموا الصلاة»، ولیْ قول مبرّد صحیح نیست، زیرا جواب فعل امر باید مخالف با مجاب له باشد که همان فعل امر است و این مخالفت ممکن است در فعل فاعل باشد؛ مثل: «ائتنی أکرمك» در این جمله «اکرمك» جواب فعل امر است و گاهی اختلاف فقط در فعل است؛ مانند: «أسلم تدخل الجنّة» که فاعل «تدخل» (جواب امر) با فاعل اسلم، یکی است و زمانی تنها در فاعل است؛

مثل: «قم اقم» فعل در هر دو واحد و فاعل مختلف است.

پس جایز نیست که فعل امر و جوابش در فعل و فاعل متّحد باشند. در کلام مبرد لازم می‌آید که فعل امر مقدر «اقیموا» با جوابش ﴿یُقِیمُوا﴾ از جهت فعل و فاعلش متحد باشند. اشکال دیگر بر کلام مبرد این است که اگر فعل شرط امر حاضر مقدر باشد باید جوابش صیغه مخاطب باشد، ای: «اقیموا الصلاة تقیموا الصلاة»، چون فعل امر خطاب است و جواب هم باید خطاب باشد.

بعضی گفته‌اند: فعل مضارع در همین آیه مبنی استعمال شده است و حذف نون عوض رفع به سبب جزم نیست و علت مبنی بودن این که از مضارع معنی امر اراده شده است، پس فعل مضارع هم مبنی شده است، ولی این قول هیچ مدرکی ندارد، زیرا واقع شدن فعل معرب در جای فعل مبنی باعث مبنی شدن نمی‌شود. علاوه بر این گفته خواهد شد که فعل امر معرب است.

عبارت: «زعم الکوفیون...» عطف است بر عبارت: «وقد تحذف اللام في الشعر». کوفیون و اخفش از بصریون، گفته‌اند: لام طلب همیشه در امر حاضر «قم» محذوف بوده و به تبعش تاء فعل مضارع حذف شده است. پس اصل در «قم»، «لتقم» بوده و لام برای تخفیف حذف شده است. حرف مضارع به پیروی از آن محذوف است؛ چنان چه شرحش در حرف بیان شد. به هر حال مصنّف همین قول را می‌پذیرد و برای اثبات آن چند دلیل آورده است:

الف) ایجاد امریّه در فعل معنای خاصی است؛ نظیر سایر معانی که عارض بر فعل می‌شود. پس باید به دلیل زیادی حرفی باشد، نه به تغییر صیغه.

ب) امر برادر نهی است، چون هر دو برای طلب می‌آیند؛ طلب فعل و طلب ترک فعل و چون نهی به سبب **لا** است، باید امر هم چهارده صیغه به سبب امر باشد که در هشت صیغه ذکر می‌شود و شش صیغه دیگر حذف می‌گردد.

ج) فعل برای حدث وضع شده است که مقترن به یکی از زمان‌ها باشد، اما خبر یا انشا بودن فعل، خارج از وضع اولیه آن است، پس باید دلالت فعل بر انشا به وسیله حرفی باشد که بر آن داخل می‌گردد.

د) عرب‌ها در بعضی موارد به لام تلفظ کرده‌اند؛ مثلاً شاعر گفته است:

لتقم أنت یا ابن خیر قریش　　　کی لتقضی حوائج المسلمیا

به پا خیز ای پسر بهترین قریش برای این که برآورده کنی حوایج مسلمانان را.

به جای «قم» «لتقم» آمده و در آیه ﴿فَلْيَفْرَحُوا﴾ (بنابر قرائت کسانی که به سکون لام تلفظ کرده‌اند) باید در صیغه مخاطب لام امر باشد، چون لام دیگر بعد از «فاء» ساکن نمی‌شود. در روایت: «لتأخذوا مصافّکم» نیز لام امر بر جمع مخاطب (تأخذو) داخل شده است.

ه) امر حاضر مثل فعل مضارع مخاطب مجزوم می‌گردد. پس اگر جزم، به سکون حرف آخر باشد هر دو یکسان‌اند و اگر جزم، به حذف حرف آخر باشد «مثل لتغز ولنحش» فعل امرهم به همان کیفیت مجزوم می‌شود؛ مانند: «اغز» و «اخش». در جایی که به حذف نون عوض رفع، مجزوم شود فعل امرهم مثل مضارع است و این دلالت می‌کند که در اصل، امر حاضر و غایب یکسان بوده است. عبارت: «ولان ابناء...» جواب از سؤال مقدر است و آن این که فعل امر حاضر را مبنی می‌دانند، پس در آن جزم متصور نیست تا مثل جزم در مضارع باشد. جواب این که فعل امر حاضر معرب است، نه مبنی، زیرا اگر مبنی باشد در معتل باید مبنی بر حذف باشد.و مبنی بر حذف در میان عرب‌ها شنیده نشده است.

و) در افعال انشایی زمان وجود ندارد. لذا بعضی اشکال کرده‌اند که اقتران به زمان جزء فعل است و چگونه می‌توان که این افعال انشایی (مثل استفهام، نهی، امر و مانند آن) مجرد از زمان باشد؛ در جواب گفته می‌شود: در اصل مقترن به زمان بوده‌اند و

سبب عوارضی مثل امر ونهی و دعا دلالت بر زمان نمی‌کند، چون فعل نهی و امر و استفهام در اصل مضارع بوده است، ولی این جواب در مواردی مثل «قم» در صورتی صحیح است که گفته شود؛ در اصل فعل مضارع بوده است؛ همان طوری که اشاره شد، ولی اگر گفته شود که از اول به همین هیئت می‌باشد، دلیل ششم در حق آن صحیح نخواهد بود و اگر گفته شود اصل در «قم»، «لتقم» بوده، لام دلالت بر انشا می‌کند، نه فعل.

اما «لام»ی که عامل نیست هفت نوع است:

۱. لام ابتدا، که دائم به فتح خوانده می‌شود. فایدهٔ این لام دو چیز است:

الف) مضمون جمله را تأکید می‌کند، لذا از دخولش در صدر جمله‌ای که «انّ» داشته باشد جلوگیری کرده‌اند. «زحلفوا» بر وزن «دحرجوا»، یعنی کناره گیری کرده‌اند در باب آن از وقوع تأکید در ابتدای جمله تا در صدر جمله جمع بین دو مؤکّد نشود، چون تأکید باید بعد از استقرار معنای کلام باشد و قاعدتا باید بعد از کلام آورده شود، اما نسبت به بعضی موارد اجازه داده‌اند و در غیر این موارد جمع بین دو تأکید در اول کلام مکروه بوده را می‌رساند.

ب) فعل مضارع را خالص در زمان حال می‌کند. اکثر نحویّین این دو فایده را برای لام ذکر کرده‌اند، ولی ابن مالک بر فایده دوم اعتراض کرده است به آیهٔ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيامَةِ﴾ فعل مضارع «لیحکم» برای زمان آینده است و آیه: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذهَبُوا بِهِ﴾ در این آیه علت حزن در آینده می‌باشد. پس وقوع حزن باید در آینده باشد، یعنی در حین وقوع ذهاب حزن به وجود می‌آید و اگر حزن در زمان حال باشد، لازم می‌آید که فعل بر فاعل خود وجوداً مقدم شود با این که حزن از آثار ذهاب است.

اما جواب از آیه اول: حکم خداوند در قیامت برای علم به وقوع به منزلهٔ حال

است، همان‌طوری که گاهی به منزله ماضی آورده می‌شود؛ مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾. جواب آیه دیگر این که فاعل «لیحزنی» مضاف به جمله «ان نذهبوا» می‌باشد یعنی: «لیحزنی قصدان تذهبوا به» پس مضاف حذف شده و مضاف الیه به جای آن آمده است و حصول قصد در زمان حال است. ابوحیان گفته است: فاعل «لیحزننی»، «قصدکم» می‌باشد، ای: «قصدکم ان تذهبوا به» ولی این قول مردود است، زیرا براساس این قول باید تمام فاعل حذف شده باشد و «ان تذهبوا» مفعول قصد شود. براساس فرض اول: «ان تذهبوا» فاعل «قصد» است، ای: «قصد ذهابکم به» وحذف فاعل در غیر موارد معین جایز نیست.

به اتفاق نحویون لام ابتداءبر دو مورد داخل می‌شود: یکی مبتدا؛ مانند: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾ و دیگر بعد از ان که آن هم به اتفاق نحویون بر سه چیز است:

اسم انّ مثل: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَاءِ﴾؛ فعل مضارع که خبر انّ قرار گیرد (به جهت شباهتی که به اسم دارد) مانند: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾. و ظرف، در صورتی که خبر ان واقع شود، مثل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ البته ظرف شامل جار و مجرور هم می‌شود.

اما دخول «لام» در باب **ان** بر سه چیز دیگر اختلافی است:

الف) فعل ماضی جامد که مشتقاتی نداشته باشد؛ مثل: «إنّ زیداً لعسی أن یقوم» و «ان زیداً لنعم الرجل». اخفش جایز می‌داند، به دلیل این که ماضی جامد شباهت به اسم دارد، اما جمهور مخالف‌اند.

ب) ماضی مقرون به **قد**. جمهور گفته‌اند: دخول لام جایز است، زیرا به واسطه **قد** زمان گذشته به زمان حال نزدیک می‌شود و ماضی نیز شباهت به مضارع پیدا می‌کند و فعل مضارع هم شباهت به اسم دارد، اما عده‌ای با این قول مخالفت کرده‌اند؛ مانند خطاب و محمد بن مسعود غزنی که گفته‌اند: در مثال: «ان زیداً لقد قام» باید لام جواب

قسم باشد و جمله «لقد قام» محلی از اعراب ندارد، به خلاف جمهور که جمله را خبر **انّ** می‌دانند.

ج) ماضی متصرف که مجرد از **قد** باشد. کسائی گفته: اگر فعل مذکور خبر **ان** باشد لام ابتدا بر آن داخل می‌شود. هشام گفته: در این صورت **قد** بعد از لام در تقدیر است. جمهور نیز گفته‌اند لام داخل بر ماضی متصرف، لام قسم است، نه ابتدا.

پس هر گاه افعال قلوب بر لام قسم مقدم شوند همزه **انّ** فتحه داده می‌شود؛ مثل: «علمت ان زیداً لقائم»، چون لام قسم فعل را تعلیق نمی‌کند، به خلاف لام ابتدا که فعل را تعلیق می‌کند. در این صورت انّ به کسر خوانده می‌شود، زیرا «علمت» عمل نکرده و جمله «ان زیداً لقائم» مستأنفه خواهد بود و معمول «علمت» نیست. کسائی و هشام معتقد به کسر انّ هستند چون لام را برای ابتدا می‌دانند و فعل تعلیق شده است.

اما دخول لام ابتدا در غیر مبتدا و معمول باب **انّ** در دو مورد دیگر اختلاف است:

یکم. خبر مبتدایی که مقدم شده باشد؛ مثل: «لقائم زید» از کلام عده‌ای برمی‌آید که جایز باشد، اما ابن حاجب در کتاب امالی گفته: لام ابتدا واجب است که با مبتداء باشد، نه با خبر.

دوم. فعل مضارع مثل: «لیقوم زید» ابن مالک و مالقی و دیگران دخول لام ابتدا را بر فعل جایز دانسته‌اند. مالقی بر فعل ماضی جامد هم جایز می‌داند، مانند: **﴿لَبِئْسَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾**. بعضی دیگر دخول لام در فعل ماضی متصرف که مقرون به قد باشد جایز دانسته‌اند؛ مانند: **﴿وَلَقَدْ كانُوا عاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾** و آیه: **﴿لَقَدْ كانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آياتٌ لِلسّائِلِينَ﴾**، ولی مشهور این است که در این دو آیه لام برای جواب قسم است.

ابوحیان در آیه: **﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ ...﴾** گفته: لام در این آیه، ابتداست که تؤکید را افاده می‌دهد و ممکن است قبلش قسم مقدر باشد. پس در باره لام دو احتمال داده

است. برخی دیگر تصریح کرده‌اند که در موارد مذکور هرگز لام برای ابتدا نمی‌آید. ابن خباز گفته: لام ابتدا بر جمله داخل نمی‌شود مگر این که در باب **انّ** باشد. پایان.

مقتضی کلام ابن حاجب هم همین است که از امالی نقل شد. قول زمخشری هم مطابق همین قول است، او در تفسیر آیه: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ﴾ گفته: لام ابتدا داخل نمی‌شود مگر بر مبتدا و خبر و در آیه لام «اقسم» دارای دو قرائت است: لا و فعل قسم، لام و فعل مضارع متکلّم.

زمخشری در قرائت دوم گفته: بنابر قرائت دوم، لام در «لا قسم» ابتدا است که بر مبتدای محذوف داخل شده است نه بر فعل مضارع و تقدیر: «لانا اقسم» است. پس لام را جواب قسم مقدر «و الله لأقسم» نمی‌داند، چون اگر لام جواب قسم باشد «لأقسمنّ» بود. بنابراین زمخشری لام ابتدا را منحصر به مبتدا و خبر می‌داند و در آیه ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ﴾ هم گفته: لام داخل بر مبتدای مقدر است، ای: «و لأنت سوف يعطيك ربك». ابن حاجب لام در این آیه را لام تأکید می‌داند و گفته: آنهایی که بعد از لام مبتدا اسم در تقدیر گرفته‌اند از سه جهت نادرست است:

الف) حذف مبتدا و ابقاء لام ابتدا لازم می‌آید و این جایز نیست، چون لام ابتدا با مبتدا مثل **قد** است با فعل و مثل **انّ** است با اسمش. پس همان طوری که فعل بدون **قد** و انّ بدون اسمش حذف نمی‌شود، در این جا هم مبتدا بدون لام حذف نمی‌شود. شایان ذکر است که محشین گفته‌اند: گاهی فعل بدون **قد** حذف شده است و **قد** باقی مانده است.

ب) اضمار مبتدا در بعضی از موارد باعث ضعف کلام است؛ مثل «لسوف يقوم زيد» بنابر تقدیر زمخشری، تقدیر این جمله، «لزيد سوف يقوم زيد» می‌شود و این ضعیف است، زیرا تکرار اسم ظاهر که بی‌نیاز از آن باشیم ضعیف است.

ج) اضمار اسمی لازم می‌آید که احتیاج به وجودش نداریم و بدون اضمار هم کلام

تمام است.

اما در دو وجه اخیر نظر است، زیرا تکرار اسم ظاهر در صورتی قبیح است که در لفظ باشد ولی اگر در تقدیر باشد قبیح نیست.

جواب از اعتراض سوم این که گاهی تطبیق کلام با قواعد اقتضا دارد که اسمی را در تقدیر بگیریم؛ مثل واو حال، که اگر بعدش جمله فعلیه باشد لازم است که اسمی در تقدیر باشد که مبتداست تا جمله اسمیّه حال باشد؛ مثل: «قمت وأصكّ عينه» و نیز جمله فعلیه که جزا واقع می‌شود تقدیر اسم بعد از «فاء» واجب است؛ مانند: ﴿عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ﴾ ای: «فهو ينتقم الله» ونیر بنابر قرائت در «لأقسم يوم القيامة» که گذشت، کسانی که لام ابتدا را مخصوص فعل می‌دانند باید بعد از لام، اسم در تقدیر بگیرند، ای: «لأنّا أقسم» و نظیر آن در ابواب نحو زیاد آمده است که فقط به منظور تطبیق کلام با قواعد نحوی است اما از نظر معنا نیازی به آن نداریم.

اما وجه اعتراض اول (لام با «**قد**» و «**انّ**» مقایسه شده بود) باید گفت: قیاس مع الفارق است، زیرا وی در آیه: ﴿إِنْ هٰذانِ لَساحِرانِ﴾ گفته: در اصل «لها ساحران» بوده است، در این توجیه مبتدا (لهما) حذف گردیده و لام باقی مانده و بر ساحران داخل شده است و نیز بنا به قول صحیح، جایز است که لام بر خبر مقدم، داخل شود، از باب توسعه؛ مثل: «لقائم زيد» و این توسعه را کسی در **قد** و **انّ** قائل نشده است. پس اعتراضات سه گانه ابن حاجب باعث ضعف کلام زمخشری نیست بلکه آن چه باعث ضعف آن است، وجود دو تکلف در توجیه کل شی می‌باشد:

الف) تقدیر گرفتن مبتدای محذوف که ضرورت ندارد.

ب) خلع کردن لام ابتدا از معنای حالیه، چون با کلمه سوف نمی‌توان معنای حال از لام اراده شود و کلمه یا اللّٰه را تنظیر آورده است که یاء (حرف نداء) معنای تعریف را می‌رساند و «ال» در **اله** هم مفید تعریف است. پس برای این که جمع بین دو تعریف

نشود، یاء را از تعریف خلع کرده و مخصوص عوض بودن از «ادعو» قرار داده‌اند و نیز قول زمخشری که گفته: لام قسم باید با نون تأکید باشد مردود است، زیرا گاهی در فعل مضارع لام قسم واجب است و نون تأکید ممتنع و این در موردی است که فعل مضارع با **سوف** و **سین** باشد نحو: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ﴾ و جایی که معمول فعل مضارع بر آن مقدم شود و بین لام و فعل قرار گیرد نحو: ﴿وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُونَ﴾ لام، برای قسم است و «الله» مفعول «تحشرون» که مقدم شده و بین آن و **لام** قرار گرفته است. مورد سوم (فعل از نون تأکید ممتنع است) آن جایی است که فعل برای حال باشد؛ مثل: «لأقسم» ای: «فی زمان حال». علت امتناع این است که نون تأکید بر استقبال دلالت می‌کند و لام ابتدا بر حال دلالت و جمع بین این دو منافات دارد. اما بصریون که در این جا مبتدا را تقدیر گرفته‌اند به دلیل این است که عقیده دارند کسی که قصد دارد زمان حال را برای قسم خوردن انتخاب نماید: تنها باید جمله اسمیه را به کار گیرد. گاهی نیز نون تأکید و لام ابتدا هر دو ممتنع می‌شود و این در جایی است که قسم با فعل منفی باشد؛ مثل «تالله تفتوء» ای: «لا تفتؤا» وگاهی لام و نون واجب است؛ مانند: ﴿وَتَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ﴾، زیرا فاصله‌ای بین لام و فعل مضارع حاصل نشده است. مراد از فعل مضارع، استقبال می‌باشد، پس لام و نون واجب است.

مسئله

برای لام ابتدا، در هر جمله‌ای که باشد، صدر جمله را در نظر گرفته‌اند. بنابراین اگر در دو مفعول باب «علمت» واقع شود، «علمت» را تعلیق از عمل می‌کند، یعنی لفظاً از عمل کردن باز می‌دارد؛ مثل: «علمت لزید قائم»، چون اگر دو مفعول «علمت» بر حال خود باقی باشد لام در صدر جمله واقع نمی‌شود. اما اگر عمل نکند (لزید قائم) جمله مبتدا و خبر است، لام در صدر قرار گرفته است. هم چنین در مواردی مثل

«زیداً لأنا أکرمه» فعل «لأکرمه» نمی‌تواند مفسر عامل زید باشد، بنابر قانون باب اشتغال. پس نباید زید منصوب باشد، چون جمله «لأنا أکرمه» اگر در آن عمل کند، لام صدریت می‌افتد. پس نمی‌تواند مفسر فعل عامل باشد و نیز اگر لام ابتدا بر مبتدا داخل شود خبر نمی‌تواند بر آن مقدم شود و اگر بر خبر داخل شود مبتدا نمی‌تواند بر خبر مقدم شود و اما قول شاعر:

أمّ الحلیس لعجوز شهر بة ترضی من اللحم بعظم الرقبة

ام الحلیس عجوزه‌ای است که از گوشت به استخوان گردن راضی می‌شود.

در این شعر گفته شده: «لعجوزة» خبر مبتدا است و لام ابتدا بر آن داخل شده، بدون این که مقدم شود. اما در جواب گفته شده: اولاً، ممکن است لام، زاید باشد و ثانیاً، مبتدا در تقدیر گرفته می‌شود، ای: «لهی عجوز»، اما در باب **انّ** نسبت به اسم و خبر آن برای لام ابتدا صدریت وجود ندارد و صدارت آن قبل از **انّ** در تقدیر گرفته می‌شود. لذا در آن جا لام ابتدا والمزحلقه است اسم مفعول بر وزن «مُدجرِجه» هر دو به معنا کنار رفته شده، است و از صدریت افتاده است، زیرا اگر لام ابتدا بر اسم یا خبر **انّ** داخل شود و در صدر باشد دو تأکید (اِنّ و لام) با هم در صدر کلام جمع می‌شوند لذا لام بر خبر **انّ** داخل شده است. پس جمله «إنّ زیداً لقائم» در اصل «لإنّ زیداً قائم» بوده و به دلیل کراهت افتتاح کلام به دو مؤکّد، لام را بر خبر داخل کرده‌اند، اما **انّ** را در صدر باقی گذاشته‌اند، زیرا اگر مؤخّر شود لازم می‌آید که معمول حرف بر آن مقدم شود. حال اگر گفته شود که چرا نگفتیم در اصل «انّ لزید قائم» بوده، جواب این است: لازم می‌آید که لام ابتدا بین **انّ** و معمولش فاصله شود و این جایز نیست، مگر در ظرف و جار مجرور.

جواب دیگر این که هر کجا لام و **انّ** بوده، لام را مقدم بر **انّ** داشته‌اند؛ مثل قول شاعر:

ألا يا سنا برق على قلل الحمى لهــنّك مـن بـرق علـيّ كـريم

آگاه باش ای روشنایی برق بر بلندی‌های باغ (حمی) ظاهر شوید تو از برق هستی که بر من کریم نباشی.

شاهد در «لهنّك» است که در اصل «لانّك» بوده و لام بر **انّ** داخل شده است. پس **انّ** بعد از لام ذکر می‌شود. علت دیگر برای تقدم لام بر **انّ** این که اگر بعد از **انّ** و در افعال قلوب ذکر شود، افعال قلوب بر **انّ** واسمش مسلط نیست، لذا **انّ** بـه کسـر خـوانـده می‌شود، مثل: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ پس باید لام را قبل از **انّ** در تقدیر بگیریم و تقدیر: «و الله یعلم لأنّك رسول الله» است. بر این فرض «یعلم» بر جمله **انّ** و اسمش تسلطی ندارد و **انّ**، مکسور خوانده می‌شود، زیرا اگر مفتوح باشد نمی‌توانـد جـمله مستقلی باشد، زیرا با اسم و خبرش تأویل به مصدر می‌رود؛ حتی گـاهی لام بـعد از افعال قلوب در لفظ حذف می‌شود، ولی اثر تعلیق را باقی می‌گذارد چون قول هذلی که در مرگ پنج فرزند خود در یک روز به سبب طاعون گفته است:

فغبرت بعدهم بعيش نـاصب وإخــال إنّــي لاحـق مسـتتبع

بعد از مرگ آنها با زندگی‌ها سخت صبر کردم و گمان می‌کنم به آنها ملحق می‌شوم.

«فغبرت» یعنی «صبرت» اسم فاعل به معنای تعب و «اخال» به معنای اظنّ است.

در این شعر «لاحق» خبر **انّ** و مرفوع است که **انّ** را به کسـر خـوانـده و در اصـل «لأنّی» بوده و لام ابتدا حذف گردیده و فعل «إخال» تعلیق از عمل شده است و **انّ** بر کسر بعد از حرف لام باقی مانده.

شایان توجه است که در بارهٔ لام ابتدا در باب **انّ** دو امر ادعا شده بود: اول این که لام بعد از **انّ** صدریّت ندارد، دوم این که صدریت لام در باب **انّ** مقدم بر ان لحاظ شـده است. بنابر این ادعا سه دلیل آورده شد: اوّل که به تعبیر مصنف «دلیل الثـانی» آمـده، صدریت لام در مابعد **انّ** لحاظ نشده است، این که گاهی **انّ** با لام عمل می‌کند و تعلیق

نمی‌شود، مثل «إنّ في الدار لزيداً» به نصب زید و اگر لام حکم صدریت داشت باید از تعلیق کردن تخطی نمی‌کرد و در جمله «إن زیداً لقائم» لام بر خبر داخل شده و **انّ** را تعلیق نکرده است و هم‌چنین گاهی از حکم صدریت لام در عاملی که بعد از **انّ** باشد؛ تخطی می‌شود مثل: «إنّ زیداً طعامك لأكل» در این جمله خبر «انّ» «لأكل» است و در ماقبل خود عمل کرده است (طعامك) و اگر لام حکم صدریت داشت نباید در ماقبل لام عمل می‌کرد، ولی بدرالدین ابن مالک تقدیم معمول خبر را قبول ندارد و این اشتباه است، زیرا در آیه **﴿إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ﴾** آمده است که خبر **انّ** (لخبیرٌ) در ماقبل خود عمل کرده است.

یک تنبیه

لام در مثال «انّ زیداً لقام» و «انّ زیداً لیقومنّ» جواب قسم است، نه لام ابتدا و تقدیر: «انّ زیداً والله لقام او لیقومنّ». بنابر این لام، افعال قلوب را تعلیق نمی‌کند و **انّ** بعد از افعال قلوب به فتح خوانده می‌شود: «علمت انّ زیداً لقام او لیقومنّ» و اگر **قد** بر قام داخل شود «انّ زیداً لقد قام» نحویون گفته‌اند: لام، ابتداست. در این صورت اگر بعد از افعال قلوب واقع شود فعل را از عمل تعلیق می‌کند، ولی به نظر من (ابن هشام) اگر **قد** بر فعل مضارع داخل شود دو وجه جایز است: لام قسم و لام ابتدا.

فصل

هرگاه **انّ** مخفف شود، مثل آیه: **﴿وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخاشِعِينَ﴾** و آیه: **﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْها حافِظٌ﴾** **انّ** در اصل **انّ** بوده و اسم «کانت» اسم **انّ** و «کبیر» خبرش و لام بر آن داخل شده است و همین طور در آیه بعد. سیبویه و در نظر اکثر نحویون این لام، لام ابتداست که در این دو آیه علاوه بر افاده تأکید و تخصیص، فرق **ان** مخففه را از **ان**

نافیه افاده می‌دهد، چون در خبر **ان** نافیه لام نمی‌آید. لذا دخول لام ابتدا بعد از **اِنْ** مخففه لازم می‌باشد، در حالی که دخول لام قبل از تخفیف، جایز بوده مگر در جایی که قرینهٔ دیگر بر فرق بین آن دو دلالت کند که در این صورت لام ابتدا در خبرش ضرورت ندارد، چون **ان** مخففه در اسم و خبرش عمل نمی‌کند. پس از جهت رفع و نصب نمی‌توانیم فرقی بین آن دو بگذاریم و باید با قرینهٔ دیگر فرق گذاشته شود؛ مثل آیه: ﴿وَإِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتاعُ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا وَالآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ در این آیه دو قرائت است اکثراً تشدید **لمّا** قرائت شده است. قرائت دیگر با تخفیف **لما** (به کسر لام) است که این قرائت ابن رجاء است. پس لام جاره و **ما** موصوله می‌باشد، ای: «للذی هو متاع الحیاة الدنیا» و ان مخففه و مثبت بودن جمله از آیه قبل استفاده می‌شود ﴿لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ ...﴾ و مثال دیگر قول شاعر است:

إن كنت قاضي نحبي يوم بينكم　　　لو لم تمنّوا بوعد غير توديع

به درستی که بودم یابنده اجل خود در روز جدایی اگر مرا به آرزوی وعده راست.

اِن مخففه است.

در این بیت قرینه، از مفهوم کلام به دست می‌آید. شاعر دیگر نیز گفته است:

إن الحقّ لا يخفى على ذي بصيرة　　　وإن هو لم يعدم خلاف معاند

به درستی که حق پوشیده نیست بر صاحب بینایی، گرچه نابود نکند خلاف‌های معاند را.

شاهد در **ان مخففه** است که چون خبرش جمله منفی است (لا یخفی)، لذا لام ابتدا ترک شده است. در مقابل قول سیبویه، قول ابوالفتح و جماعت دیگر است که گمان کرده‌اند. لام بعد از **ان مخففه**، ابتدا نیست بلکه لامی است که برای فرق بین ان مخففه و **نافیه** آورده می‌شود. ابوالفتح گفته: ابوعلی به من گفت، من گمان می‌کردم که فلان شخص، عالم نحوی است، ولی شنیدم که او می‌گفت: لام همراه با **ان** مخففه لام ابتداست، پس به او گفتم اکثر علمای نحوی بغداد بر همین عقیده هستند. پایان.

دلیلشان این که لام بر فعل ماضی متصرف هم داخل می‌شود؛ مثل: «إن زید لقام» و هم‌چنین بر منصوب (مفعول فعلی که مؤخر از فعلش است)؛ مثل: ﴿وَ إِنْ وَجَدْنا أَكْثَرَهُمْ لَفاسِقِينَ﴾ در این آیه «فاسقین» مفعول دوم «وجدناه» است که لام بر آن داخل شده است. در این دو مورد لام با **انّ** مشدّده نمی‌آید و نیز اگر لام ابتدا باشد باید فعل «وجدنا» تعلیق می‌شد، در حالی که تعلیق نشده است.

کوفیون نیز گفته‌اند: لام مذکور در تمام مواردی که ذکر می‌شود به معنای **الّا** می‌باشد و ان قبلش، نافیه است، نه مخففه، به دلیل قول شاعر:

أمسی أبان ذلیلاً بعد عزّته   وما أبان لمن أعلاج سودان

شام کرد ابان در حالی که ذلیل شده بود بعد از عزتش و نیست ابان مگر از مردان کافر سیاه رنگ.

شاهد در لام «لمن» است که به معنای إلّا استثنائیه قرار دارد. بنابر قول کوفیون در «قد علمنا إن کنت لمؤمناً» باید **انّ** به کسر خوانده شود، چون **ان** نافیه همیشه مکسور است، اما بنابر قول سیبویه باید **ان** مکسور باشد، چون لام ابتدا فعل را تعلیق کرده و انّ مکسور بعدش می‌آید. بنابر قول ابن علی و ابی الفتح، انّ مفتوحه است، چون لام ابتداء نیست تا این که فعل را تعلیق کند و در جایی که افعال قلوب تعلیق نشوند، **انّ** باید مفتوح باشد.

۲. لام زایده.

این لام بر موارد زیر داخل می‌شود:

الف) مبتدا؛ مثل: «أمّ الحلیس لعجوز شهربة» که لام «لعجوز» زاید است. گفته شده: این لام ابتداست که بر مبتدای محذوف داخل شده است، ای: «لهی عجوز».

ب) خبر **انّ** مفتوحه؛ مثل آیه: ﴿إِلّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعامَ﴾ بنا بر قرائت سعید بن‌جبیر که به فتح **انّ** قرائت کرده است، لام زایده بر خبر **انّ** داخل شده است.

ج) در خبر لکن؛ مثل قول شاعر:

.... **ولكـــنني مـــن حـــبّها لعـــميد**

در این شعر یاء متکلم اسم «لکن» و «عمید» خبرش و لام زاید است. دخول لام بعد از **ان** مفتوحه قیاسی نیست، برخلاف مبرد که قیاسی می‌داند. هم‌چنین بعد از «لکن» برخلاف کوفیون که بعد از آن دخول لام را قیاسی می‌دانند. پس در صورتی که در خبر ان «ولکن» سماعی باشد فقط به موارد مخصوص اکتفا می‌شود که از عرب به ما رسیده است و نیز لام مذکور، ابتدا هم نیست بلکه زاید است، برخلاف مبرد و کوفیون که لام را ابتدا می‌دانند. هم‌چنین در دو لام مذکور در دو بیت سابق، یعنی لام «لعمید» و «لمن اعلاج».

توجیهی که در بیت دوم گفته شده کلمه **انّ** بعد از «لکنّ» در تقدیر است، ای: «ولکن اننی لعمید» همزه **انّ** و نون لکن حذف شده، چون بنابر این توجیه چهار نون بعد از حذف همزه انّ و بعد از حذف دو نون جمع می‌شود.

اما توجیه در بیت دیگر این که **ما** در «ما ابان» استفهامیه است، نه نافیه و کلام بر «ابان» تمام می‌شود. پس جمله تامه است و در جمله بعدی مبتدا محذوف است، ای: «لهومن اعلاج» بنابراین لام داخل بر مبتدای محذوف است، نه بر **من** جاره.

بعضی گفته‌اند: **ما** نافیه است و «ابان» خبر **ما** ولام در خبر ما نافیه زاید واقع شده است و معنایی که بر این توجیه به دست می‌آید، عکس دو معنایی است که از دو قول قبلی فهمیده می‌شود، چون بنابر قول اول **ما** نافیه بود و لام به معنای الّا و براساس توجیه دوم، لام برای ابتداست و **ما** استفهامیه. بنابراین قول، **ما** نافیه است و لام زاید.

د) داخل بر خبر «ما زال» است؛ مثل قول شاعر:

ومــا زلت مـن لیـلی لدن أن عـرفتها لكـــالهائم المـــقصى بكـــلّ مــراد

ما نافیه و «زلت» متکلم، «الهائم» اسم فاعل؛ شتری است که مبتلا به بیماری هیماء

باشد و کاف مثل بر او داخل شده و «المقصی» اسم مفعول از باب افعال است.

شاهد در «لکالهائم» است که لام بر خبر «مازلت» داخل شده است.

ه) داخل بر مفعول دوم «اری». در قول بعضی از عرب‌ها آمده است: «أراك لشاتمي» «شاتمی» مفعول دوم «ارای» بوده و لام زاید بر آن داخل شده است، «شاتم» اسم فاعل و مضاف به یاء متکلم؛ یعنی می‌بینم تو را دشنام دهنده خودم.

و) و در مفعول «یدعوا» که بعضی گفته‌اند لام زاید داخل می‌شود؛ مانند آیه: ﴿يَدْعُواْ لَـمَنْ ضَـرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ﴾ که «لمن» زاید است، ولی این قول مردود است، زیرا زاید واقع شدن لام در این مورد در نهایت شذوذ است. پس سزاوار نیست که آیه را بر وجه نادر حمل نماییم. اقوالی که در لام مذکور آمده عبارت است از:

قول اول. لام زاید است. همان قولی که گفته شد و مردود گردید.

قول دوم. لام ابتداست. به نظر مصنف همین قول صحیح است. قائلان در توجیهش اختلاف دارند: بعضی گفته‌اند: لام در اصل مؤخّر بوده و تقدیر آیه: «یدعو من لضره اقرب من نفعه» است. براساس این توجیه، «ضرّه اقرب من نفعه» مبتدا و خبر است و لام بر مبتدا داخل شده است و مجموع جمله صفت برای من موصوله (مفعول یدعوا) است. اما این توجیه بعید است، زیرا در هیچ کجا معهود نیست که لام ابتدا از موضع خود مقدم گردد. لذا عده‌ای گفته‌اند: مبتدا است و لام در جای خود می‌باشد و جمله «لبئس المولی» خبرش و رابط جمله خبر، محذوف است، تقدیر: «لبئس المولی هو» پس قول صحیح همین است. بنابراین مفعول یدعو باید چیز دیگر باشد.

در این باره چهار قول است:

الف) مفعولش ذکر نشده و لذا جایز است که بر «یدعوا» وقف شود. چون کلمه

تامی است و ربطی به مابعدش ندارد و مراد از «یدعوا» تأکید است برای یدعوا که در آیه قبل ذکر شده است: ﴿يَدْعُواْ مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ ما لا يَضُرُّهُ وَما لايَنْفَعُهُ ذٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلالُ ٱلبَعِيدُ﴾، اما این قول مردود است، زیرا از دو جهت مخالف اصل می‌باشد:

اول در مواردی که احتمال تأکید و تأسیس وجود دارد، اصل تأسیس است و تأکید خلاف آن است. پس «یدعوا» برای تأسیس معنای مستقل آمده نه تأکید معنای قبل.

دوم این که مؤکد نباید از جمله تأکید شده، منفصل باشد؛ خصوصاً در تأکید لفظی، در حالی که در این جا منفصل می‌باشد.

ب) مفعول «یدعو» جمله «ذلك هو الضلال البعید» باشد بنابر این که **ذا** در «ذلك» موصول است؛ ای: «الذی هو الضلال» و جمله «هو الضلال المبین» صله موصول خواهد بود و تقدیر: «یدعو الذی هو الضلال»، ولی این توجیه بعید است، زیرا ذا در نزد بصریون موصول واقع نمی‌شود، مگر این که بعد از **ما** و **من** باشد و اشکال دیگر این که «لام» و «کاف» در آخر **ذا** موصوله نمی‌آید.

ج) مفعول محذوف است و در اصل «یدعوه» بوده که حال برای «هو الضلال» به شمار می‌رود. تقدیر: «ذلك هو الضلال البعید مدعواً» می‌باشد، لذا تأویل به «مدعواً» شده است و ضمیر **ها** در «یدعوه به» «صنم» برمی‌گردد.

د) مفعول جمله بعدش ﴿لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ باشد و براساس این تقدیر باید **من** مبتدا بوده و ما بعدش خبر آن باشد. در این صورت لازم می‌آید که ماقبل لام (یدعو) در مابعدش (من) عمل کرده است، در حالی که این جایز نیست، لذا برای رفع اشکال، اختلاف به وجود آمده است:

«یدعو» به معنای «یقول» باشد و «قول» می‌تواند جمله را مفعول قرار دهد، ای: «یقول عابداً لصنم فی شأن الصنم الذی ضرّه اقرب من نفعه»؛ در آخرت مقول قول عابد صنم جمله مذکور خواهد بود. بنابراین ما قبلش می‌تواند در ما بعد آن عمل کند،

چون مابعدش جمله است.

ـ در «یدعوا» یکی از افعال قلوب لحاظ شده است. در باره فعل قلب نیز دو نظر است: این که معنای «یظنّ» داشته باشد، زیرا «یدعوا» به معنای «یسمّی» می‌آید؛ مثل: ﴿أَيّاً ماتَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ الحُسْنىٰ﴾ تقدیر: «ایاً ما یسمی...» و «دعوته» ای: «سمّیته» و تقدیر آیه این است: «یسمّی لمن ضرّه... الهاً» و این تسمیه از روی یقین نیست بلکه گمان است. پس «یدعوا» به معنای «یظن» است و مفعول دوم (الهاً) محذوف است.

البته بر این توجیه باید مفعول دوم «لبئس المولی» باشد، زیرا «من ضره...» مبتدا است و جمله «لبئس» خبرش و «یدعو» اگر به معنای «یظن» باشد مفعول اولش مبتدا است و مفعول دوم خبر مبتدا. پس مفعول دوم محذوف نخواهد بود.

قول دیگر این که معنای «یزعم» در «یدعوا» لحاظ شده است و فرق بین «یظن» و «یزعم» این است که مراد از «یظن» مطلق گمان است و مراد از «یزعم» گمان همراه عقیده می‌باشد. تفصیل این توجیه مانند گذشته است. از جمله مثال‌های لام زاید آمده، مثال «لأن قام زید أقم»، «انْ قام» فعل شرط و «اقم» جوابش و لام بر **ان** زاید داخل شده است و عبارت: «اوفانا اقم» جمله اسمیّه است فاء بر جزا داخل شده و هم‌چنین جایی که جواب شرط مقدم بر شرط شود، مثل: «أنت ظالم لئن فعلت» و زیادی لام در تمام این موارد مخصوص شعر است و توجیه واستشهاد بر آن خواهد آمد.

۳. لام جواب، که خود نیز بر سه نوع است:

الف) لام جواب لو؛ مثل آیه: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ آیه: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِـهَةٌ إِلّا اللّهُ لَفَسَدَتا﴾. در این دو آیه لام در «لعذبنا» و «لفسدتا» داخل بر جواب لو شده و زاید است.

ب) جواب لولا، مثل آیه: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ ٱللّٰهِ ٱلنّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ﴾ در این جا لام «لفسدت» جواب است.

ج) جواب قسم؛ مثل آیه: ﴿تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنا﴾ آیه: ﴿وَتَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ﴾.

ابو الفتح گمان کرده است که لام در جواب «لولا» و «لو ما»، **لو** جواب شرط نیست بلکه جواب قسم ا ست و تقدیر: «لولا تزیلوا والله لعذبنا» می‌باشد، ولی این قول مردود است، زیرا احتیاجی به این تقدیر نیست. پس تعسف است و در آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ﴾ قول به این که لام جواب قسم باشد صحیح است، زیرا جواب **لو** اغلب جمله فعلیه است و در این آیه جمله اسمیه آمده است و تقدیر: «والله لمثوبة» می‌باشد پس جمله قسم با جوابش جواب **لو** خواهد بود.

توجیه دیگر این که در این جا جمله اسمیه استعاره از جمله فعلیه است، همان‌طوری که در قول شاعر آمده است:

وقد جعلت قلوص بني سهيل ... من الأكوار مرتعها قريب

در حالی که شروع کرد ناقه‌های جوان پسران سهیل که چراگاه آنها از مکان جهاز شتر نزدیک‌تر است.

در این شعر جمله اسمیه (مرتعها قريب) استعاره است از جمله فعلیه، زیرا خبر «جعلت» که از افعال مقاربه است، باید جمله فعلیه باشد، ولی این توجیه هم مورد قبول نیست، زیرا در آن تکلف بی‌جا وجود دارد و نیز این چنین استعمالی نادر است که دلیل بر ضعف قول ابی الفتح هم می‌شود، زیرا اگر لام همیشه بعد از لولا جواب قسم مقدر باشد باید مواردی مثل جمله «جائنی لأنا اكرمه» زیاد استعمال شود، زیرا جواب قسم به طور جمله اسمیّه می‌آید غیر نادر و بنابر قول ابی الفتح «لأنا أكرمه» جواب قسم است. پس مثال مذکور از موارد نادر بوده پس معلوم می‌شود که جواب لو است، چون در جواب لو جمله اسمیه نادر است.

۴. لامی که بر ادات شرط داخل می‌شود تا دلالت کند که ادات شرط مبنی بر قسم

مقدر است و جواب بعد از شرط، جواب قسم است، نه جواب شرط و لذا این لام را مؤذنه و موطئه هم نامیده‌اند. مؤذنه مأخوذ از «اذن» به معنای اعلام و موطئه مأخوذ از «توطئه» به معنای فراهم آوردن است. چون این لام، آماده کننده جواب برای قسم مقدره است؛ مثل آیهٔ: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لایَخْرُجُونَ مَعَهُمْ﴾ و آیهٔ: ﴿وَلَئِنْ قُوتِلُوا لا یَنْصُرُونَهُمْ﴾، ﴿وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَیُوَلُّنَّ ٱلأَدْبارَ﴾ فعل شرط در آیه اول «اخرجوا» و جواب شرط «لایخرجوا» است و این لام بیشتر بر ان شرطیه داخل می‌شود و گاهی بر غیر آن هم داخل می‌شود؛ مثل قول شاعر:

لمتی صلحت لیقضین لك صالح ... ولتجزینّ إذا جزیت جمیلا

هر زمان که با صلاحیت شوی پس برای تو حکم می‌شود پس جزا داده می‌شوی به چیزهای جمیل.

شاهد در «متی» شرطیه است که لام موطئه بر آن داخل شده و چون دخول لام بر غیر ان نادر است، پس در آیه: ﴿لَما آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتابٍ وَحِکْمَةٍ﴾ اولی این است که **ما** در **لما** موصوله باشد، چون معمولاً لام ابتدا بر **ما** موصوله داخل می‌شود که مبتدا است، لذا در این جا حمل بر اکثر می‌شود.

از جمله موارد نادری که لام داخل بر حرف شرط می‌شود، کلمه **اذا** می‌باشد، چون **ان** شباهت به دارد و در این راستا ابوالفتح قول شاعر را شاهد آورده است:

غضبت عليّ لأن شربت بجزّة ... فلإذ غضبت لأشربن بخروف

غضب کرده است بر من که خریده‌ام شتری را به پشم گوسفند.

قوله لجزّ به فتح جیم و تشدید زاء معجمه به معنی پشم چیده شده است.

شاهد در کلمه «فلاذ» است که لام توطئه داخل بر **اذ** شده است، به جهت شباهت به **ان**. هم‌چنین اذ در آیه: ﴿فَإِذْ لَمْ یَأْتُوا بِالشُّهَداءِ فَأُولئِكَ عِنْدَ ٱللهِ هُمُ ٱلْکاذِبُونَ﴾ که

تشبیه به **اذا** شده است و در جوابش «فاء» داخل گردیده است. گاهی نیز لام موطئه حذف می‌شود با این که قسم در تقدیر است، مثل: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ تقدیر: «و لان اطعتموهم» و جمله «وانکم لمشرکون» جواب قسم است و دلیل بر تقدیر، قسم وقوع جمله اسمیه در جواب است، زیرا اگر جواب شرط باشد باید با فاء ذکر گردد. بعضی گفته‌اند: فاء در تقدیر است، مثل:

من یفعل الحسنات الله یشکرها ....

تقدیر: «فالله یشکرها» می‌باشد، ولی این قول مردود است، زیرا حذف فاء در ضرورت ثابت شده است. پس نمی‌توان آیه را بر آن قیاس کرد.

مثال دیگر: ﴿وَانْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ﴾ جمله «لمسّنّ» جواب قسم است که بعد از جمله شرط ﴿وَانْ لَمْ يَنْتَهُوا﴾ در تقدیر گرفته شده است. بدون آن که لام بر حرف شرط داخل شود. دلیل بر این، نون تأکیدی است که در جمله جواب آمده و اما قول شاعر:

لئن کانت الدّنیا علیّ کما أری تباریح من لیلی فللموت أروح

و شعر دیگر:

لئن کان ما حدّثته الیوم صادقاً أصم في نهار القیظ للشمس بادیا

ألمم بزینب إنّ البین قد أفدا قلّ الثواء لئن کان الرّحیل غدا

در این سه بیت لام «لئن» زایده است و نمی‌تواند موطئه باشد. اما بیت اول جمله شرط به «فللموت» جواب داده شده است که مقرون به فاء می‌باشد که باید جواب شرط باشد و در بیت دوم شرط به فعل مضارع مجزوم جواب داده شده پس باید جواب شرط باشد، نه قسم. چون جواب قسم مجزوم و با «فاء» نمی‌آید. قول صحیح نیز همین است، اما فراء مخالف است و عقیده دارد که شرط و قسم با هم جمع می‌شوند. چنان چه در این جاکه لام مقدر است، شرط و قسم با هم جمع شده‌اند. در

این صورت گاهی جواب فقط برای شرط می‌آید، بدون قسم. پس دخول فاء و مجزوم شدن جواب جایزاست.

اما در بیت سوم، جمله «لئن کان الرحیل غدا» شرطیه است و جوابش محذوف می‌باشد و ما قبل شرط دلالت بر آن می‌کند. تقدیر: «أن کان رحیلکم غداً قلّ اقامتکم هنا» اگر لام «لئن» موطئه باشد، باید قبلش قسم در تقدیر گرفته شود و جواب قسم محذوف باشد پس اجحاف (زیاده روی) در حذف لازم می‌آید زیرا سه چیز محذوف است: قسم، جواب شرط و جواب قسم.

۵. لام «الْ» در «الرجل» و شرحش در باب «ال» گذشت.

۶. لامی که لاحق بر اسمای اشاره می‌شود، تا دلالت بر بُعد مشارالیه کند و یا این که دلالت بر تأکید اشاره کند، بنابر خلاف که هست، مثل «تلك» و «ذلك» که در اصل **ذا** و **تا** بوده است، لام زاید است و کاف فقط برای خطاب باشد. و «لام» در اصل ساکن بوده، اما برای التقای ساکنین (بین لام و الف) **ذا** کسره داده شده است.

۷. لام تعجب، که مفتوح است و بر فعل ماضی داخل می‌شود. مراد از آن مبالغه در تعجب است، مثل: «لظرف زید» و اگر فعل ماضی که لام تعجب بر آن داخل می‌شود، مضموم العین نباشد باید بر وزن حسن فعل ماضی مفتوح العین می‌آید، مثل «لقمض الرجل» به معنای «ما اقضاه» واین لام غیر از «لام» جاره مکسور است که برای تعجب بر اسم داخل می‌شود؛ مانند: «یا للعشب و یا للماء». بر هر حال این قسم «لام» غیر عامل را ابن جالویه در کتاب الجمل، ذکر کرده است اما در نزد من (ابن هشام) در این موارد یا لام ابتدا است که بر فعل تعجب به دلیل جامد بودن و شباهت به اسم، داخل شده، یا این که جواب قسم است، ای: «والله لظرف» پس باید **قد** بعد از لام تقدیر گرفته شود، ای: «والله لقد ظرف». در بعضی موارد هم به آن تصریح شده است.

لا

على ثلاثة أوجه:

(أحدها): أن تكون نافية، وهذه على خمسة أوجه:

(أحدها): أن تكون عاملة عمل إنّ، وذلك إن أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص، وتسمى حينئذ تبرئة، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً نحو «لا صاحب جود ممقوت» وقول أبي الطيب:

فلا ثوب مجد غير ثوب ابن أحمد ... على أحد إلا بلؤم مرقّع

أو رافعاً نحو «لا حسناً فعله مذموم» أو ناصباً نحو «لا طالعاً جبلاً حاضر» ومنه «لا خيراً من زيد عندنا» وقول أبي الطيب:

قفا قليلاً بها عليّ فلا ... أقلّ من نظرة أزوّدها

ويجوز رفع «أقل» عليّ أن تكون عاملة عمل ليس.

وتخالف لا هذه إنّ من سبعة أوجه:

أحدها: أنها لا تعمل إلا في النكرات.

الثاني: أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يبنى، وقيل: لتضمنه معنى من الاستغراقية، وقيل: لتركيبه مع لاتركيب خمسة عشر، وبناؤه على ما ينصب به لو كان معرباً، فيبنى على الفتح في نحو «لا رجل، ولا رجال» ومنه ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾[1]، ﴿قالُوا لاضَيْرَ﴾، ﴿يا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقامَ لَكُمْ﴾[2]، وعلى الياء في نحوَ «لا رجلين» و «لا قائمين» وعن المبرد أن هذا معرب لبعده بالتثنية والجمع عن مشابهة الحرف، ولو صح هذا للزم الاعراب في نحو «يا زيدان، ويا زيدون» ولا قائل به، وعلى الكسرة في

---

١. يوسف (١٢) الآية ٩٢.

٢. الأحزاب (٣٣) الآية ١٣.

نحو «لامسلمات» وكان القياس وجوبها ولكنه جاء بالفتح، وهو الأرجح، لأنها الحركة التي يستحقها المركب، وفيه ردّ على السيرافي والزجاج إذ زعما أن اسم لا غير العامل معرب، وأن ترك تنوينه للتخفيف.

ومثل لا رجل عند الفراء «لا جرم» نحو ﴿لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النّارَ﴾[1] والمعنى عنده لابدّ من كذا، أو لا محالة في كذا، فحذفت «من» أو «في»، وقال قطرب: «لا» ردّ لما قبلها، أي ليس الأمر كما وصفوا، ثم ابتدئ ما بعده، وجرم: فعل، لا اسم، ومعناه وجب، وما بعده فاعل، وقال قوم: «لا» زائدة، وجرم وما بعدها فعل وفاعل كما قال قطرب، ورده الفراء بأن «لا» لا تزاد في أول الكلام، وسيأتي البحث في ذلك.

والثالث: أن ارتفاع خبرها عند إفراد اسمها نحو «لا رجل قائم» بما كان مرفوعاً به قبل دخولها لا بها. وهذا القول لسيبويه، وخالفه الأخفش والأكثرون ولا خلاف بين البصريين في أن ارتفاعه بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع: أن خبرها لا يتقدم على اسمها ولو كان ظرفاً أو مجروراً.

الخامس: أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضى الخبر وبعده، فيجوز رفع النعت والمعطوف من نحو «لا رجل ظريف فيها، ولا رجل وامرأة فيها».

السادس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت، نحو «لا حول ولا قوّة إلّا بالله» ولك فتح الاسمين، ورفعهما، والمغايرة بينهما، بخلاف نحو قوله:

إنّ محلّاً وإن مرتحلا وإنّ في السفر إذ مضوا مهلا

فلا محيد عن النصب.

والسابع: أنه يكثر حذف خبرها إذا علم، نحو ﴿قالُوا لا ضَيْرَ﴾[2]، ﴿فَلا فَوْتَ﴾[3]

---

۱. النحل (١٦) الآية ٩٢.

۲. الشعراء (٢٦) الآية ٥٠.

۳. سبأ (٣٤) الآية ٥٠.

وتميم لا تذكره حينئذ.

(الثاني): أن تكون عاملة عمل ليس، كقوله:

مــن صـدّ عـن نـيرانـها　　　فـأنا ابـن قـيس لا بـراح

وإنما لم يقدروها مهملة والرفع بالابتداء لأنها حينئذ واجبة التكرار، وفـيه نـظر، لجواز تركه في الشعر.

و «لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات:

إحداها: أن عملها قليل، حتى ادّعي أنه ليس بموجود.

الثانية: أن ذكر خبرها قليل، حتى إن الزجاج لم يظفر به فادّعى أنـها تـعمل فـي الاسم خاصة، وأن خبرها مرفوع، ويرده قوله:

تعزّ فلا شيء على الأرض بـاقيا　　　ولا وزر مـــمّا قـضى الله واقــيا

وأما قوله:

نـصرتك إذ لا صـاحب غـير خـاذل　　　فـــبوّئت حـصناً بـالكماة حـصينا

فلا دليل فيه كما توهم بعضهم، لاحتمال أن يكون الخبر محذوفاً و «غير» استثناء.

الثالثة: أنها لا تعمل إلا في النكرات، خلافاً لابن جني وابن الشجري ، وعلى ظاهر قولهما جاء قول النابغة:

وحلّت سواد القلب لا أنا بـاغيا　　　سواها، ولا فى حـبّها مـتراخـيا

وعليه بنى المتنبي قوله:

إذا الجــود لم يــرزق خـلاصاً مـن الأذى　　　فــلا الحــمد مكسـوباً ولا المــال بــاقيا

تنبيه

إذا قيل «لا رجل في الدار» بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال في توكيده «بل امرأة» وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس، وامـتنع أن تكـون مـهملة، وإلا

تكررت كما سيأتي، واحتمل أن تكون لنفي الجنس وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأول «بل امرأة» وعلى الثاني «بل رجلان، أو رجال».

وغلط كثير من الناس، فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليهم نحو قوله:

تعزّ فلا شيء على الأرض باقيا ولاوزرٌ ممّا قضى الله وافيا

وإذا قيل «لا رجل ولا امرأة في الدار» برفعهما احتمل كون لا الأولى عاملة في الأصل عمل إنّ ثم ألغيت لتكرارها، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، وأن تكون عاملة عمل ليس، فيكون ما بعدها مرفوعاً بها وعلى الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت لا الثانية تكراراً للأولى وما بعدها معطوفاً، فإن قدرت الأولى مهملة والثانية عاملة عمل ليس أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما، وخبر الآخر محذوف كما في قولك «زيد وعمرو قائم» ولا يكون خبراً عنهما، لئلا يلزم محذوران: يكون الخبر الواحد مرفوعاً ومنصوباً، وتوارد عاملين على معمول واحد.

وإذا قيل «ما فيها من زيت ولا مصابيح» بالفتح، احتمل كون الفتحة بناء مثلها في «لا رجال» وكونها علامة للخفض بالعطف و«لا» مهملة، فإن قلته بالرفع احتمل كون لا عاملة عمل ليس، وكونها مهملة والرفع بالعطف على المحل.

فأما قوله تعالى ﴿وَما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلا أَكْبَرَ﴾[1] فظاهر الأمر جواز كون أصغر وأكبر معطوفين على لفظ مثقال أو على محله، وجواز كون لا مع الفتح تبرئة، ومع الرفع مهملة أو عاملة عمل ليس، ويقوي العطف أنه لم يقرأ في سورة سبأ في قوله سبحانه وتعالى ﴿عالِمُ الْغَيْبِ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ﴾[2] الآية إلا بالرفع لما لم يوجد الخفض في لفظ مثقال، ولكن

---

١. يونس (١١) الآية ٦٢.

٢. سبأ (٣٤) الآية ٣.

يشكل عليه أنه يفيد ثبوت العزوب عند ثبوت الكتاب، كما أنك إذا قلت «ما مررت برجل إلّا في الدّار» كان إخباراً بثبوت مرورك برجل في الدار ، وإذا امتنع هذا تعيّن أن الوقف على ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ وأن ما بعدها مستأنف، وإذا ثبت ذلك في سورة يونس قلنا به في سورة سبأ وأن الوقف على ﴿الْأَرْضِ﴾ وأنه إنما لم يجئ فيه الفتح اتباعاً للنقل، وجوز بعضهم العطف فيهما على أنّ يكون معنى يعزب يخفى، بل يخرج إلى الوجود.

(الوجه الثالث): أن تكون عاطفة، ولها ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتقدمها إثبات كجاء زيد لا عمرو، أو أمر كاضرب زيداً لا عمراً، قال سيبويه: أو نداء نحو يا بن أخي لا ابن عمي، وزعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم.

الثاني: ألّا تقترن بعاطف، فإذا قيل «جاءني زيد لا بل عمرو» فالعاطف بل، و«لا» ردّ لما قبلها، وليست عاطفة، وإذا قلت «ما جاءني زيد ولا عمرو» فالعاطف الواو، و«لا» توكيد للنفي، وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا، وهو تقدم النفي، وقد اجتمعا أيضاً في ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[1].

والثالث: أن يتعاند متعاطفاها، فلا يجوز «جاءني رجل لا زيد» لأنه يصدق على زيد اسم الرجل، بخلاف «جاءني رجل لا امرأة».

ولايمتنع العطف بها على معمول الفعل الماضي خلافاً للزجاجي، أجاز «يقوم زيد لاعمرو» ومنع «قام زيد لا عمرو» وما منعه مسموع فمنعه مدفوع، قال امرئ القيس:

كأن دثاراً حلّقت بلبونه ... عقاب تنوفى لا عقاب القواعل

١. الفاتحة (١) الآية ٧.

دثار: اسم راع، وحلقت: ذهبت، واللبون: نوق ذوات لبن، وتنوفى: جبل عال، والقواعل: جبال صغار. وقوله إن العامل مقدّر بعد العاطف، ولا يقال «لا قام عمرو» إلا على الدعاء مردود بأنه لو توقفت صحة العطف على صحة تقدير العامل بعد العاطف لامتنع «ليس زيد قائماً ولا قاعداً».

(الوجه الرابع): أن تكون جواباً مناقضاً لنعم، وهذه تحذف الجمل بعدها كثيراً، يقال «أجاءك زيد؟» فتقول «لا» والأصل: لا لم يجئ.

(والخامس): أن تكون على غير ذلك، فإن كان ما بعدها جملة اسمية صدرها معرفة أو نكرة ولم تعمل فيها، أو فعلاً ماضياً لفظاً وتقديراً، وجب تكرارها.

مثال المعرفة ﴿لا ٱلشَّمْسُ يَنْبَغِى لَهَا أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلا الَّيْلُ سابِقُ ٱلنَّهارِ﴾[1]، وإنما لم يتكرر في «لا نولك أن تفعل» لأنه بمعنى لا ينبغي لك، فحملوه على ما هو بمعناه، كما فتحوا في «يذر» حملاً على «يدع» لأنهما بمعنى، ولو لا أن الأصل في يذر الكسر لما حذفت الواو كما لم تحذف في يوجل.

ومثال النكرة التي لم تعمل فيها لا ﴿لا فِيها غَوْلٌ وَلا هُمْ عَنْها يُنْزَفُونَ﴾[2] فالتكرار هنا واجب، بخلافه في ﴿لَغْواً وَلا تَأْثِيماً﴾[3].

ومثال الفعل الماضي ﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلّىٰ﴾[4]، وفي الحديث «فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» وقول الهذلي: «كيف أغرم من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهلّ» وإنما ترك التكرار في «لا شلّت يداك» و «لا فضّ الله فاك» وقوله:

(ألا يا اسلمي يا دارمي على البلى) ولا زال منهلاً بجرعائك القطر

---

۱. يس (۳٦) الآية ٤٠.

۲. الصافات (۳۷) الآية ٤۷.

۳. الطور (٥۲) الآية ۲۳.

٤. القيامة (۷٥) الآية ۳۱.

و قوله:

لا بارك الله في الغواني هل ... يصبحن إلّا لهنّ مطّلب؟

لأن المراد الدعاء، فالفعل مستقبل في المعنى، ومثله في عدم وجوب التكرار بعدم قصد المضى إلا أنه ليس دعاء قولك «والله لا فعلت كذا» وقول الشاعر:

حسب المحبّين في الدّنيا عذابهم ... تالله لا عذّبتهم بعدها سقر

وشذ ترك التكرار في قوله:

لا همّ إنّ الحارث بن جبله ... زنا على أبيه ثمّ قتله

وكان في جاراته لا عهد له ... وأيّ أمر سيء لا فعله

زنا: بتخفيف النون، كذا رواه يعقوب، وأصله زنأ بالهمز بمعنى ضيّق، وروي بتشديدها. والأصل زنى بامرأة أبيه، فحذف المضاف وأناب على عن الباء، وقال أبوخراش الهذلي وهو يطوف بالبيت:

إن تغفر اللهمّ تغفر جمّا ... وأيّ عبد لك لا ألمّا

وأما قوله سبحانه وتعالى ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾[1] فإن لا فيه مكررة في المعنى، لأن المعنى فلا فك رقبة ولا أطعم مسكيناً، لأن ذلك تفسير للعقبة، قاله الزمخشري. وقال الزجاج: إنما جاز لأن ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[2] معطوف عليه وداخل في النفي، فكأنه قيل: «فلا اقتحم ولا آمن» انتهى. ولو صح لجاز «لا أكل زيد وشرب» وقال بعضهم: لا دعائية، دعاء عليه ألّا يفعل خيراً، وقال آخر: تحضيض، والأصل فألّا اقتحم، ثم حذف الهمزة، وهو ضعيف.

وكذلك يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو صفة أو حال نحو «زيد لا

---

١. البلد (٩٠) الآية ١١.

٢. البقرة (٢) الآية ٦٨.

شاعر ولا كاتب» و «جاء زيد لا ضاحكاً ولا باكياً» ونحو ﴿إِنَّها بَقَرَةٌ لافارِضٌ وَلابِكْرٌ﴾[1]. و ﴿وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ * لابارِدٍ وَلا كَرِيمٍ﴾[2]، ﴿وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لامَقْطُوعَةٍ وَلامَمْنُوعَةٍ﴾[3]، ﴿مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلاغَرْبِيَّةٍ﴾[4].

وإن كان ما دخلت عليه فعلاً مضارعاً لم يجب تكرارها نحو ﴿لا يُحِبُّ اللّٰهُ اَلْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾[5]، ﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً﴾[6] وإذا لم يجب أن تكرر في «لا نولك أن تفعل» لكون الاسم المعرفة في تأويل المضارع فألّا يحب في المضارع أحقّ.

ويتخلص المضارع بها للاستقبال عند الأكثرين، وخالفهم ابن مالك، لصحة قولك «جاء زيد لا يتكلم» بالاتفاق، مع الاتفاق على أن الجملة الحالية لا تصدّر بدليل استقبال.

تنبيه

من أقسام «لا» النافية المعترضة بين الخافض والمخفوض، نحو «جئت بلا زاد» و «غضبت من لا شيء» وعن الكوفيين أنها اسم، وأن الجار دخل عليها نفسها، وأن ما بعدها خفض بالإضافة، وغيرهم يراها حرفاً، ويسميها زائدة كما يسمون كان في نحو «زيد كان زيد فاضل» زائدة وإن كانت مفيدة لمعنى وهو المضي والانقطاع، فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شيئين متطالبين وإن لم يصح أصل المعنى بإسقاطه كما في مسألة لا في نحو «غضبت من لا شيء»، وكذلك إذا كان يفوت بفواته

---

۱. البقرة (۲) الآية ٦٨.

۲. الواقعة (٥٦)الآية ٤٣ و ٤٤.

۳. الواقعة (٥٦) الآية ٣٢ و ٣٣.

٤. النور (٢٤) الآية ٣٥.

٥. النساء (٤) الآية ١٤٨.

٦. الأنعام (٦) الآية ٩٠.

معنى كما في مسألة كان، وكذلك لا المقترنة بالعاطف في نحو «ما جاءني زيد ولا عمرو» ويسمونها زائدة، وليست بزائدة البتة، ألا ترى أنه إذا قيل «ما جاءني زيد وعمرو» احتمل أن المراد نفي مجيء كل منهما على كل حال، وأن يراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء، فإذا جيء بلا صار الكلام نصّاً في المعنى الأول، نعم هي في قوله سبحانه ﴿وَما يَسْتَوِي الأَحْياءُ وَلاَ ٱلأَمْواتُ﴾[1] لمجرد التوكيد، وكذا إذا قيل «لا يستوي زيد ولا عمرو».

تنبيه

اعتراض «لا» بين الجار والمجرور في نحو «غضبت من لا شيء» وبين الناصب والمنصوب في نحو ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ﴾[2]، وبين الجازم والمجزوم في نحو «إن لا تفعلوه» وتقدّم معمول ما بعدها عليها في نحو ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها﴾[3] الآية، دليل على أنها ليس لها الصّدر، بخلاف ما، اللهم إلا أن تقع في جواب القسم، فإن الحروف التي يتلقى بها القسم كلها لها الصّدر، ولهذا قال سيبويه في قوله:

آليت حبّ العراق الدّهر أطعمه (والحب يأكله في القرية السوس)

إن التقدير: على حب العراق، فحذف الخافض ونصب ما بعده بوصول الفعل إليه، ولم يجعله من باب «زيداً ضربته» لأن التقدير: لا أطعمه، وهذه الجملة جواب لآليت فإن معناه حلفت، وقيل: لها الصدر مطلقاً، وقيل: لا مطلقاً، والصواب الأول.

(الثاني): من أوجه «لا» أن تكون موضوعة لطلب التّرك، وتختص بالدخول على المضارع، وتقتضي جزمه واستقباله، سواء كان المطلوب منه مخاطباً نحو ﴿لا تَتَّخِذُوا

---

١. فاطر (٣٥) الآية ٢٢.

٢. البقرة (٢) الآية ١٥٠؛ النساء (٤) الآية ١٦٥.

٣. الأنعام (٦) الآية ١٥٨.

عَدُوِّی وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ﴾[1]، أو غائباً نحو ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ﴾[2]، أو متكلماً نحو «لا أرينّك هاهنا» وقوله:

لا أعرفن ربرباً حوراً مدامعها (مردفات على أعجاز أكوار)

وهذا النوع مما أقيم فيه المسبب مقام السبب، والاصل لا تكن هاهنا فأراك، ومثله في الأمر ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[3] أي وأغلظوا عليهم ليجدوا ذلك، وإنما عدل إلى الأمر بالوجدان تنبيهاً على أنه المقصود لذاته ، وأما الإغلاظ فلم يقصد لذاته، بل ليجدوه، وعكسه ﴿يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطانُ﴾[4] أي لا تفتتنوا بفتنة الشيطان.

واختلف في «لا» من قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً﴾[5] على قولين:

(أحدهما): أنها ناهية، فتكون من هذا، والأصل لا تتعرضوا للفتنة فتصيبكم، ثم عدل عن النهي عن التعرض إلى النهي عن الإصابة لأن الإصابة مسببة عن التعريض، وأسند هذا المسبب إلى فاعله، وعلى هذا فالإصابة خاصة بالمتعرضين وتوكيد الفعل بالنون واضح لاقترانه بحرف الطلب مثل ﴿وَلاتَحْسَبَنَّ اللّهَ غافِلاً﴾[6] ولكن وقوع الطلب صفة للنكرة ممتنع، فوجب إضمار القول، أي واتقوا فتنة مقولاً فيها ذلك، كما قيل في قوله:

حتى إذا جنّ الظلام واختلط جاؤا بمذق هل رأيت الذّئب قط

(الثاني): أنها نافية، واختلف القائلون بذلك على قولين:

---

۱. الممتحنة (٦٠) الآية ١.

۲. آل‌عمران (٣) الآية ٢٨.

۳. التوبة (٩) الآية ١٢٣.

٤. الأعراف (٧) الآية ٢٧.

٥. الانفال (٨) الآية ٢٥.

٦. ابراهيم (١٤) الآية ٤٢.

أحدهما: أن الجملة صفة لفتنة، ولا حاجة إلى إضمار قول، لأن الجملة خبرية، وعلى هذا فيكون دخول النون شاذاً، مثله في قوله:

فلا الجارة الدّنيا بها تلحينّها (ولا الضيف عنها إن أناخ محول)

بل هو في الآية أسهل، لعدم الفصل، وهو فيهما سماعي، والذي جوّزه تشبيه لا النافية بلا الناهية، وعلى هذا الوجه تكون الإصابة عامة للظالم وغيره، لا خاصة بالظالمين كما ذكره الزمخشري، لأنها قد وصفت بأنها لا تصيب الظالمين خاصة، فكيف تكون مع هذا خاصة بهم؟

والثاني: أن الفعل جواب الأمر، وعلى هذا فيكون التوكيد أيضاً خارجاً عن القياس شاذاً، وممن ذكر هذا الوجه الزمخشري، وهو فاسد، لأن المعنى حينئذٍ فإنكم إن تتقوها لا تصيب الذين الظالم منكم خاصة، وقوله إن التقدير إن أصابتكم لا تصيب الظالم خاصة مردود، لأن الشرط إنما يقدر من جنس الأمر، لا من جنس الجواب، ألا ترى أنك تقدر في «ائتني أكرمك» إن تأتني أكرمك، نعم يصح الجواب في قوله تعالى ﴿ٱدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾[1] الآية، إذ يصح: إن تدخلوا لا يحطمنكم، ويصح أيضاً النهي على حد «لا أرينّك هاهنا» وأما الوصف فيأتي مكانه هنا أن يكون الجملة حالاً، أي ادخلوها غير محطومين، والتوكيد بالنون على هذا الوجه الأول سماعيّ، وعلى النهي قياسيّ.

ولا فرق في اقتضاء «لا» الطلبية للجزم بين كونها مفيدةً للنهي سواء كان للتحريم كما تقدم، أو للتنزيه نحو ﴿وَلَا تَنسَوُا ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[2] وكونها للدعاء كقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لا تُؤاخِذنا﴾[3] وقول الشاعر:

يقولون لا تبعدوهم يدفنونني وأين مكان البعد إلّا مكانيا ؟

---

١. النمل (٢٧) الآية ١٨.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٣٧.

٣. البقرة (٢) الآية ٢٨٦.

وقول الآخر:

فلا يشلل يد فتكت بعمرو فإنك لن تذلّ ولن تضاما

ويحتمل النهي والدعاء قول الفرزدق:

إذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد لها أبداً ما دام فيها الجراضم

أي العظيم البطن، وكونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مستعل عليه «لا تفعل كذا» وكذا الحكم إذا خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبدك «لا تطعني».

وليس أصل «لا» التي يجزم الفعل بعدها لام الأمر فزيدت عليها ألف خلافاً لبعضهم، ولا هي النافية والجزم بلام أمر مقدرة خلافاً للسهيلي.

(والثالث): لا الزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده، نحو ﴿ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ﴾[1]، ﴿ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾[2] ويوضحه الآية الأخرى ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾[3] و منه ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتابِ﴾[4] أي ليعلموا، وقوله:

وتلحينني في اللهو أن لا أحبّه وللهو داع دائب غير غافل

وقوله:

أبى جوده «لا» البخل واستعجلت به «نعم» من فتىً لا يمنع الجود قاتله

وذلك في رواية من نصب البخل، فأما من خفض فـ«لا» حينئذ اسم مضاف، لأنه أريد به اللفظ . وشرح هذا المعنى أن كلمة «لا» تكون للبخل، وتكون للكرم، وذلك أنها إذا وقعت بعد قول القائل أعطني أو هل تعطيني كانت للبخل، فإن وقعت بعد

---

١. طه (٢٠) الآية ٩٢ و ٩٣.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٢.

٣. ص (٣٨) الآية ٧٥.

٤. الحديد (٥٧) الآية ٢٩.

قوله أتمنعني عطاءك أو أتحرمني نوالك كانت للكرم، وقيل: هي غير زائدة أيضاً في رواية النصب، وذلك على أن تجعل اسماً مفعولاً، والبخل بدلاً منها، قاله الزجاج، وقال آخر: لا مفعول به، والبخل مفعول لأجله، أي كراهية البخل مثل ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾[١] أي كراهية أن تضلوا، وقال أبو علي في الحجة: قال أبو الحسن: فسّرته العرب أبى جوده البخل، وجعلوا «لا» حشواً، انتهى.

وكما اختلف في «لا» في هذا البيت أنافية أم زائدة كذلك اختلف فيها في مواضع من التنزيل:

(أحدها): قوله تعالى ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ القِيامَةِ﴾[٢] فقيل: هي نافية، واختلف هؤلاء في منفيها على قولين:

أحدهما: أنه شيء تقدم، وهو ما حكي عنهم كثيراً من إنكار البعث، فقيل لهم: ليس الامر كذلك ثم استؤنف القسم، قالوا: وإنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو ﴿وَقالُوا يا أَيُّها الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[٣] وجوابه ﴿ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾[٤].

والثاني: أن منفيها أقسم، وذلك على أن يكون إخباراً لا إنشاء، واختاره الزمخشري، قال: والمعنى في ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاماً له، بدليل ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾[٥] فكأنه قيل: إن إعظامه بالإقسام به كلا إعظام، أي أنه يستحق إعظاماً فوق ذلك. وقيل: هو زائدة. واختلف هؤلاء في فائدتها

---

١. النساء (٤) الآية ١٧٦.

٢. القيامة (٧٥) الآية ١.

٣. الحجر (١٥) الآية ٦.

٤. القلم (٦٨) الآية ٢.

٥. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥ و ٧٦.

على قولين:

أحدهما: أنها زيدت توطئة وتمهيداً لنفي الجواب، والتقدير لا أقسم بيوم القيامة لايتركون سدًى، ومثله ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[١] وقوله:

فلا وأبيك ابنة العامريّ   لا يدّعي القوم أنّي أفر

ورد بقوله تعالى ﴿لاأُقْسِمُ بِهٰذا اَلبَلَدِ﴾[٢] الآية فإن جوابه مثبت وهو ﴿لَقَدْ خَلَقْنا اَلإِنْسانَ فِي كَبَدٍ﴾[٣] ومثله ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ﴾[٤] الآية.

والثاني: أنها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام، كما في ﴿لِئَلّا يَعْلَمَ أَهْلُ اَلكِتابِ﴾[٥] ورد بأنها لا تزاد لذلك صدراً، بل حشواً، كما أن زيادة «ما» و«كان» كذلك نحو ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اَللّٰهِ﴾[٦]، ﴿أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِككُمُ المَوْتُ﴾[٧]، ونحو «زيد كان فاضل» وذلك لأن زيادة الشيء تفيد اطّراحه، وكونه أول الكلام يفيد الاعتناء به، قالوا: ولهذا نقول بزيادتها في نحو ﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ المَشارِقِ وَالمَغارِبِ﴾[٨]، ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ﴾[٩] لوقوعها بين الفاء ومعطوفها، بخلاف هذه، وأجاب أبو علی بما تقدم من أن القرآن كالسورة الواحدة.

(الموضع الثاني): قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلّا تُشْرِكُوا بِهِ

---

١. النساء (٤) الآية ٦٥.

٢. البلد (٩٠) الآية ١.

٣. البلد (٩٠) الآية ٤.

٤. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥ و ٧٦.

٥. الحديد (٥٧) الآية ٢٩.

٦. آل‌عمران (٣) الآية ١٥٩.

٧. النساء (٤) الآية ٧٨.

٨. المعارج (٧٠) الآية ٤٠ و ٤١.

٩. الواقعة (٥٦) الآية ٧٥.

شَيْئاً﴾[1] فقيل: إن لا نافية، وقيل: ناهية، وقيل: زائدة، والجميع محتمل.

وحاصل القول في الآية أن «ما» خبرية بمعنى الذي منصوبة بأتل، و ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ صلة، و ﴿عَلَيْكُمْ﴾ متعلقة بحرَّم، هذا هو الظاهر، وأجاز الزجّاج كون «ما» استفهامية منصوبة بحرَّم، والجملة محكية بأتل، لأنه بمعنى أقول، ويجوز أن يعلق ﴿عَلَيْكُمْ﴾ بأتل، ومن رجح إعمال أول المتنازعين ـ وهم الكوفيون ـ رجَّحه على تعلقه بحرَّم. وفي «أن» و «ما» بعدها أوجه:

أحدها: أن يكونا في موضع نصب بدلاً من «ما»، وذلك على أنها موصولة لا استفهامية، إذ لم يقترن البدل بهمزة الاستفهام.

الثاني: أن يكونا في موضع رفع خبرا لـ«هو» محذوفاً، أجازهما بعض المعربين. وعليهما فـ«لا» زائدة، قاله ابن الشجري، والصواب أنها نافية على الأول، وزائدة على الثاني.

والثالث: أن يكون الأصل أبين لكم ذلك لئلا تشركوا، وذلك لأنهم إذا حرم عليهم رؤساؤهم ما أحلّه الله سبحانه وتعالى فأطاعوهم أشركوا، لأنهم جعلوا غير الله بمنزلته.

والرابع: أن الأصل أوصيكم بأن لا تشركوا، بدليل أنّ ﴿وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾[2] معناه وأوصيكم بالوالدين، وأنّ في آخر الآية ﴿ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ﴾ وعلى هذين الوجهين فحذفت الجملة وحرف الجر.

والخامس: أن التقدير أتل عليكم أن لا تشركوا، فحذف مدلولا عليه بما تقدم، وأجاز هذه الأوجه الثلاثة الزجّاج.

والسادس: أن الكلام تمَّ عند ﴿حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ ثمّ ابتدئ: عليكم أن لا تشركوابه، وأن تحسنوا بالوالدين إحساناً، وأن لا تقتلوا، ولا تقربوا، فـ ﴿عَلَيْكُمْ﴾ على هذا: اسم فعل

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٥١.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٥١.

بمعنى الزموا، و ﴿أن﴾ في الأوجه الستّة مصدرية، و «لا» في الأوجه الأربعة الأخيرة نافية.

والسابع: أنّ «أنْ» مفسرة بمعنى أي، ولا: ناهية، والفعل مجزوم لا منصوب، وكأنه قيل: أقول لكم لا تشركوا به شيئاً وأحسنوا بالوالدين إحساناً، وهذان الوجهان الأخيران أجازهما ابن الشجري.

الموضع الثالث: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَما يُشْعِرُكُمْ أَنَّها إِذا جاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[١] فيمن فتح الهمزة، فقال قوم منهم الخليل والفارسي: «لا» زائدة، وإلا لكان عذراً للكفار، وردّه الزجّاج بأنها نافية في قراءة الكسر، فيجب ذلك في قراءة الفتح، وقيل: نافية، واختلف القائلون بذلك، فقال النحاس: حذف المعطوف، أي أو أنهم يؤمنون، وقال الخليل في قول له آخر: أنّ بمعنى لعلّ مثل «ائت السوق أنك تشترى لنا شيئاً» ورجّحه الزجّاج وقال: إنهم أجمعوا عليه، وردّه الفارسي فقال: التوقع الذي في لعلّ ينافيه الحكم بعدم إيمانهم، يعني في قراءة الكسر، وهذا نظير ما رجَّح به الزجّاج كون «لا» غير زائدة، وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا: يؤيده أن ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ و «يدريكم» بمعنىً، واحد وكثيرا ما تأتي لعلّ بعد فعل الدراية نحو ﴿وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكّىٰ﴾[٢] وأن في مصحف أبيّ «وما أدراكم لعلها» وقال قوم: أن مؤكدة، والكلام فيمن حكم بكفرهم ويئس من إيمانهم، و السياق يأباه والآية عذر للمؤمنين، أي إنكم معذورون لأنكم لا تعلمون ما سبق لهم به القضاء من أنهم لا يؤمنون حينئذ، ونظيره ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ﴾[٣] وقيل: التقدير لأنهم، واللام متعلقة بمحذوف، أي لانهم لا يؤمنون امتنعنا من الاتيان بها، ونظيره

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٠٩.

٢. عبس (٨٠) الآية ٣.

٣. يونس (١٠) الآية ٩٦.

﴿وَما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ إِلّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾[1] واختاره الفارسي.

واعلم أن مفعول ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ الثاني ـ على هذا القول، وعلى القول بأنها بمعنى لعل ـ محذوف، أي ايمانهم، وعلى بقية الاقوال «أن» وصلتها.

الموضع الرابع: ﴿وَحَرامٌ عَلىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾[2] فقيل: لازائدة، والمعنى: ممتنع على أهل قرية قدرنا إهلاكهم لكفرهم أنهم يرجعون عن الكفر إلى قيام الساعة، وعلى هذا فـ «حرام» خبر مقدم وجوباً لان المخبر عنه «أن» وصلتها، ومثله ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنّا حَمَلْنا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[3]، لامبتدأ و«أن» وصلتها فاعل أغنى عن الخبر كما جوزه أبو البقاء، لأنه ليس بوصف صريح، ولأنه لم يعتمد على نفي ولاستفهام، وقيل: لا نافية، والإعراب إمّا على ما تقدم، والمعنى: ممتنع عليهم أنهم لايرجعون إلى الآخرة، وإما على أن «حرام» مبتدأ حذف خبره، أي قبول أعمالهم، وابتدئ بالنكرة لتقييدها بالمعمول، وإما على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي والعمل الصالح حرام عليهم، وعلى الوجهين فـ﴿أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾ تعليلٌ على إضمار اللام، والمعنى: لا يرجعون عما هم فيه، ودليل المحذوف ما تقدم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا كُفْرانَ لِسَعْيِهِ﴾[4] ويؤيدهما تمام الكلام قبل مجيء «إن» في قراءة بعضهم بالكسر.

الموضع الخامس: ﴿ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنّاسِ كُونُوا عِباداً لِي مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُونُوا رَبّانِيِّينَ بِما كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتابَ وَبِما

---

١. الإسراء (١٧) الآية ٥٨.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٩٥

٣. يس (٣٦) الآية ٤١.

٤. الأنبياء (٢١) الآية ٩٤.

كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ٱلْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْباباً﴾[1] قرئ في السبعة برفع ﴿يَأْمُرَكُمْ﴾ ونصبه، فمن رفعه قطعه مما قبله، وفاعله ضميره تعالى أو ضمير الرسول، ويؤيد الاستئناف قراءةُ بعضهم ﴿وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ﴾ و «لا» على هذه القراءة نافية لا غير، ومن نصبه فهو عطف على ﴿يُؤْتِيَهُ﴾ كما أن ﴿يَقُولَ﴾ كذلك، و«لا» على هذه زائدة مؤكّدة لمعنى النفي السابق، وقيل: على ﴿يَقُولَ﴾ ولم يذكر الزمخشري غيره، ثم جوز في «لا» وجهين:

أحدهما: الزيادة، فالمعنى: ما كان لبشر أن ينصبه الله للدعاء إلى عبادته وترك الانداد، ثم يأمر الناس بأن يكونوا عباداً له ويأمركم أن تتّخذوا الملائكة والنبيّين أرباباً.

والثاني: أن تكون غير زائدة، ووجّهه بأن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان ينهى قريشاً عن عبادة الملائكة، وأهل الكتاب عن عبادة عُزير وعيسى، فلما قالوا له: أنتخذك رباً؟ قيل لهم: ما كان لبشر أن يستنبئه الله ثمّ يأمر الناس بعبادته وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء، هذا ملخص كلامه، وإنّما فسر لا يأمر بينهى لأنها حالته عليه الصلاة والسلام، وإلا فانتفاء الامر أعم من النهي والسكوت، والمراد الأول وهي الحالة التي يكون بها البشر متناقضاً، لأن نهيه عن عبادتهم لكونهم مخلوقين لا يستحقون أن يعبدوا، وهو شريكهم في كونه مخلوقاً، فكيف يأمرهم بعبادته؟ والخطاب في ﴿وَلا يَأْمُرَكُمْ﴾ على القراءتين التفات.

تنبيه

قرأ جماعة ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[2] وخرجها أبو الفتح على حذف

---

۱. آل‌عمران (۳) الآية ۷۹ و ۸۰.

۲. الأنفال (۸) الآية ۲۵.

ألف «لا» تخفيفاً، كما قالوا ﴿أَمِ ٱللَّهُ﴾ ولم يجمع بين القراءتين بأن تقدر لا في قراءة الجماعة زائدة، لأن التوكيد بالنون يأبى ذلك.

لا

بر سه وجه می‌آید:

۱ . نافیه، که خود نیز بر پنج وجه است:

الف) همان عمل انّ را می‌کند و این در صورتی است که صریحاً برای نفی جنس باشد و این **لا** را تبرئه می‌گویند، چون به واسطهٔ آن از افراد جنس تبری می‌شود. نصب اسمش زمانی حاصل می‌شود که آن اسم اضافه شود و مضاف الیه را جر دهد، مثل «لا صاحب جود ممقوت» ای: «مغضوب» و قول ابی الطیب:

فلا ثوب مجد غير ثوب ابن أحمد   على أحد إلا بلؤم مرقّع

«بلؤم» (به ضم لام و سکون همزه) به معنای دنائت و پستی، مأخوذ از لئام. و «مرقع» اسم مفعول از باب تفعیل به معنای جامه وصله شده است.

در این شعر اسم **لا** به مجد اضافه شده و منصوب است، یا این که اسم **لا** رفع دهد اسمی را؛ مثل: «لا حسناً فعله مذموم» در این جمله نصب اسم **لا** ظاهر شده است، چون «فعله» را رفع داده است. صورت سوم این که اسم **لا** نصب دهنده باشد؛ مانند: «لا طالعاً جبلاً حاضر» و «لا خیراً من زید عندنا» در این دو مثال «طالعاً» و «خیراً» اسم **لا** هستند که «جبلاً» و «من زید» نصب داده است، چون خیر در اصل «اخیر»، افعل التفضیل بوده و «من زید» را محلاً منصوب است و قول أبي الطیب:

قفا قليلاً بها عليّ فلا   أقلّ من نظرة أزوّدها

بایست اندکی در خانه محبوبه برای من پس نیست کمتر از یک مرتبه نگاه کردنی که توشه می‌گیرم.

شاهد در اسم **لا** است (اقل) که «من نظرة» را نصب داده است و در این شعر جایز است **لا** عمل «لیس» کند. پس اسمش (اقل) مرفوع خواهد بود.

چون **لا** نفی جنس از نواسخ است و عمل **انّ** و اخواتش را می‌کند، لذا مصنف فرق بین آن دو را چنین بیان می‌کند.

اولاً: **لا** فقط در اسمای نکره عمل می‌کند، به خلاف **انّ** که در معرفه هم علم می‌کند.

ثانیاً: اگر اسم **لا** عامل نباشد با **لا** مرکب می‌شود و مبنی قرار می‌گیرد. اما در سبب مبنی شدن آن چند قول است:

اول ـ متضمن معنی من استغراقیه است و لذا گاهی من در اسم ظاهر می‌گردد.

دوم ـ ترکیب اسم با **لا** مثل ترکیب «خمسة عشر» سبب بناء آن شده است و اسم **لا** را براساس همان اعرابش قرار داده‌اند، از آن جا که اعرابش نصب بوده، مبنی بر فتح است؛ مثل «لا رجل» و «لا رجال» آیهٔ: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ و آیه: ﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ و در تثنیه و جمع که اعراب نصب به یاء می‌باشد بناء آن اسم را هم بر همان می‌گذارند؛ مثل: «لا رجلین» و «لا قائمین». از مبرد نقل شده است که اسم **لا** در تثنیه و جمع سالم، معرب است، زیرا تثنیه و جمع مختص به اسم است و آن را از شباهت حرفی دور می‌کند، ولی اگر این دلیل صحیح باشد باید در منادا هم چنین باشد. پس باید «یا زیدان» و «یا زیدون» معرب باشد، در حالی که کسی قائل به آن نشده است.

در مواردی مثل جمع به الف و تاء که اعرابش در حالت نصبی به کسره است، اگر اسم **لا** قرار گیرد مبنی بر کسر خواهد بود؛ مثل: «لا مسلمات» و قیاس در آن وجوب کسر است، ولی مبنی بر فتح هم آمده است، اما نصب ترجیح دارد، زیرا مبنی بر فتح بودن حرکتی است که اسمای مرکب به خود می‌گیرند و در این جا **لا** با اسم خود مرکب شده است؛ مثل «خمسة عشر» البته فتح اسم **لا** در مسلمات رد بر سیرافی و زجاج است، زیرا گمان کرده‌اند که اسم لا در صورتی که غیر عامل باشد معرب است، نه مبنی

و این که تنوین داده نشده است به دلیل تخفیف است و اگر قول آنان صحیح باشد باید در مسلمات فقط کسره جایز باشد، زیرا اعراب جمع به الف و تاء تنها کسره است. در آیهٔ: ﴿أَنَّ لَهُمُ النّارَ﴾ سه توجیه وجود دارد:

یکم. قول فراء که گفته: مثل «لا رجل» مبنی بر فتح است و جمله ﴿أَنَّ لَهُمُ النّارَ﴾ در محل جر است، به سبب **من** یا **فی** و «لاجرم» به معنای «لابد» است، ای: «لابد لهم من النار» یا این که به معنای «لا محالة» است، ای: «لا محالة فی انّ لهم النار.» براساس این دو توجیه **من** و **فی** از اولش حذف گردیده است.

دوم. قول مطرب که گفته: کلمه **لا** رد قول ما قبل است، ای: «لیس الامر کما وصفوا» «جرم» ابتدای کلام و فعل است به معنای «وجب» و ما بعدش فاعل همان فعل است.

سوم: عده‌ای هم گفته‌اند: **لا** زاید، اسم مثل «لا اقسم» است که به دلیل «اقسم» باید **لا** زاید باشد و در این جا هم گفته‌اند: «جرم» معنای قسم را در بر دارد و جمله ما بعدش فاعل است، همان طوری که در توجیه قطرب گفته شد، اما این توجیه را فراء رد کرده است، به دلیل این که در اول کلام **لا** زاید واقع نمی‌شود و بحث درباره آن خواهد آمد.

ثالثاً: در صورتی که اسم لا مفرد باشد اختلاف است که آیا سبب رفع خبر لای نفی جنس است یا رفعش به دلیل مبتدا است، چون قبل از دخول لا خبر مبتدا بوده است.

سیبویه قول اخیر را اختیار کرده است، ولی اخفش و اکثر نحویون با این قول مخالف‌اند. اما اگر اسم **لا** عامل برای جرّ، نصب یا رفع باشد در میان بصریون اختلافی نسیت که رفع خبر به واسطه لا می‌باشد. نجم الأئمه رضی الدین هم گفته: در نزد سیبویه اگر اسم **لا** مبنی بر فتح نباشد رفع خبر به **لا** است و اگر مبنی باشد رفع خبر به لا نخواهد بود. پایان کلام رضی.

رابعاً: خبر **لا** نفی جنس بر اسمش مقدم نمی‌شود اگر چه ظرف جار و مجرور باشد، به خلاف **انّ** و اخواتش که اگر خبر ظرف و جار مجرور باشد بر آن مقدم

می‌گردد؛ مثل: «ان فی الدار زیداً.»

خامساً: در **لا** جایز است که قبل و بعد از اکمال خبر، اعراب محلش لحاظ گردد و صفت اسم آن را مرفوع بیاوریم، چون **لا** با اسمش محلاً مرفوع است، بنابر ابتدا و هم‌چنین اسمی که عطف بر اسم **لا** می‌شود؛ مثل «لارجل ظریف فیها ولا رجل وامرئه فیها» پس «ظریف» (صفت رجل) و امرئه که عطف بر آن می‌باشد، می‌تواند مرفوع باشد، یعنی تابع محل **لا** و اسمش، به خلاف اسم **انّ** چون عامل در اسم **لا** ضعیف است، به خلاف **انّ** که قوی است.

سادساً: اگر با اسمش تکرار شود جایز نیست که ملغا از عمل شود؛ مثل «لا حول ولا قوّة إلّا بالله». در این جمله جایز است که اسم **لا** در هر دو مفتوح باشد، بنابراین که **لا** نفی جنس باشد و ممکن است هر دو مرفوع باشد. بنابر الغای **لا** از عمل و جایز است یکی مفتوح و دیگر مرفوع بنابر ابتدا که **لا** در آن الغا شده باشد، به خلاف **انّ** که اگر تکرار شود الغا نمی‌شود؛ مثل:

إنّ محلّاً وإن مرتحلا — وإنّ في السفر إذ مضوا مهلا

«ولا محید عن النصب»، ای: «لا میل.»

سابعاً: در **لا** خبرش زیاد حذف می‌شود و اغلب اگر قرینه باشد ذکر نمی‌شود مثل: «قالوا لاخیر فلا فوت» وبنی تمیم وقتی خبر معلوم باشد حذفش را واجب می‌دانند.

ب) «لامشبهه» به «لیس» که مبتدا را رفع و خبر را منصوب می‌نماید؛ مثل قول شاعر:

من صدّ عن نیرانها — فأنا ابن قیس لا براح

هر کس روی برگرداند از آتش جنگ پس من پسر قسیم که همواره ثابت هستم.

«من صد» جمله شرطیه، «نیران» جمع نار و ضمیر ها به «حرب» برمی‌گردد، «قیس» اسم جدّ شاعر است و «البراح» مصدر «برح یبرح» به معنای زوال.

در این جا **لا** در «براح» مشبهه به «لیس» می‌باشد که اسمش را رفع داده است. برخی **لا** را در این بیت مهمله فرض کردند، اما این توجیه مردود است، چون در این صورت **لا** باید تکرار شود، چون **لا** مهمله با تکرار می‌آید. اما در این شرط نظر است، چون در ضرورت شعر بدون تکرار جایز است که **لا** مهمله باشد و اختلاف آن با «لیس» از سه جهت است:

اول: عملش نادر است تا آن جایی که ادعا شده است که عمل نمی‌کند.

دوم: ذکر خبرش کم است، حتی زجاج گفته: خبر این **لا** را پیدا نکرده‌ام و فقط دُر اسم عمل می‌کند، نه در خبر، بلکه مرفوع است بر حالت سابق، ولی این ادعا مردود است، چون به قول شاعر:

تعزّ فلا شيء على الأرض باقيا ‌ ‌ ‌ ‌ ولا وزر ممّا قضى الله واقيا

صبر کن بر مصیبت. پس نیست چیزی بر روی زمین که همیشه باقی بماند و نیست پناهی از آن چه خداوند حکم کرده که نگه دارنده باشد.

در این شعر در اسم **لا** عمل کرده و خبرش باقياً را نصب داده و نیز در بیت دوم «ولا وزر» اسم آن است و «واقياً» خبرش (منصوب) و این دلیل بر ردّ قول زجاج است و اما قول شاعر:

نصرتك إذ لا صاحب غير خاذل ‌ ‌ ‌ ‌ بوّيت حصناً بالكماة حصينا

یاری کردم تو را وقتی که نبود برای تو رفیقی غیر از ذلیل کننده پس جای داده شدی در دژ محکم که از دشمن شجاع محفوظ بودید.

«بوّيت» ماضی مجهول به معنای جا داده شده و «الحصن» به (کسر حاء) به معنای «درع»، «كماة» جمع «كمى» به معنای شجاع.

شاهد در **لا** است که در اسم صاحب عمل کرده و خبرش «غیر خاذل» است که در این صورت رد بر قول زجاج است. احتمال دیگر این که «غیر خاذل» صفت صاحب

باشد و در این صورت خبرش محذوف است و با این دو احتمال این شعر نمی‌تواند رد بر قول زجاج باشد و در این صورت غیر برای استثنا خواهد بود.

سوم: **لا** فقط در اسمای نکره عمل می‌کند، برخلاف ابن جنی و ابـن شـجری کـه گفته‌اند: در اسم معرفه هم عمل می‌کند. در عبارت «علی ظاهر قولهما» قلب است و باید این طور باشد: «علی قولهما ظاهر قول النابغه»؛ بنابر قول ابن شجری و ابن جنی با ظاهر قول نابغه (شاعر) مطابق است:

وحلّت سواد القلب لا أنا بـاغيا　　　سواها، ولا عن حـبّها مـتراخـيا

و قرار بخشد آن محبوبه سواد قلب را نه من طلب کننده بودم سوای او را و نه هم در دوستی او سست بودم.

شاهد در «لا أنا» است که **لا** مشبهه می‌باشد که اسمش «انا» مـعرفه است و «بـاغياً» خبرش می‌باشد ظاهر شعر همین است، ولی ممکن است تأویل شود. در شعر متنبی هم اسم **لا** معرفه آمده است:

إذا الجود لم يرزق خلاصاً مـن الأذى　　　فـلا الحـمد مكسـوباً ولا المـال بـاقيا

زمانی که جود روزی نگردد که از اذیت و منت خالص باشد، پس نه ستایش کسب می‌شود و نه هم مال باقی می‌ماند.

شاهد در **لا** مشبهه است که در هر دو مورد اسمش معرفه است.

یک تنبیه

هر زمانی که گفته شود: «لا رجل في الدار»، به فتح رجل، **لا** متعین در نـفی جـنس است، چون اسمش مبنی بر فتح است. اما اگر به رفع باشد **لا** مشبه است که اسم خود را رفع داده و ممکن نیست که بدون عمل مهمله باشد، چـون در صـورت مـهمله بـاید تکرار شود، چنان چه گفته خواهد شد. در صورت دوم ممکن است برای نفی جنس

باشد، یعنی جنس رجل را نفی کند ای: «لیس جنس الرجل فی الدار» و در این صورت که اگر تأکید شود، می‌گوید: «بل الامرئة فی الدار» احتمال دیگر این که نفی وحدت را افاده دهد، ای: «لیس رجل الواحد فی الدار» و در این صورت تأکید می‌شود: «بل الرجلان او الرجال في الدار» و بسیاری از مردم خیال کرده‌اند که **لا** مشبه فقط زمانی عمل می‌کند که نفی وحدت را افاده دهد و در غیر این صورت عمل نمی‌کند، ولی این گمان فاسد است، به دلیل قول شاعر:

تعزز فلا شيء على الأرض باقيا ولاورزٌ مما قضى الله واقيا

لا در این جا نفی جنس کرده وعمل لیس را انجام داده است.

و هر زمان که گفته شود: «لا رجل ولا امرأة في الدار» به رفع رجل وامرأة دو احتمال است:

- **لا** اول عمل **انّ** را کرده باشد، ولی به دلیل تکرار، از عمل الغا شده باشد واسم بعدش مرفوع و بر ابتدا باقی مانده باشد.

- **لا** اول عمل «لیس» را انجام داده و در این هنگام تکرار **لا** باعث اهمال **لا** اول نمی‌شود و بنابر هر دو احتمال، «فی الدار» خبر «لا رجل» و «لا امرأة» می‌باشد و توارد عاملین بر معمول واحد جایز است. البته این توجیه در صورتی است که **لا** دوم تکرار اول باشد و اسم بعد از **لا** دوم (امرأة) معطوف بر اسم ماقبل باشد. پس تقدیر: «لا رجل و امرأة في الدار» و در این هنگام توارد عاملین بر معمول واحد لازم می‌آید، ولی اگر لا اول مهمل فرض شود و لا دوم عمل لیس نماید و یا بالعکس، «امرأة» خبر برای یکی از آنها خواهد بود و خبر دیگر محذوف است که از جنس خبر ذکر شده فرض می‌گردد؛ نظیر: «زید وعمرو قائم»، ای: «زید قائم و عمرو قائم» براساس این توجیه «فی الدار» نمی‌تواند خبر هر دو باشد، زیرا لازم می‌آید که خبر واحد به دو اعتبار (منصوب و مرفوع) باشد؛ نصب به اعتبار **لا** نفی جنس و رفع به دلیل **لا** مشبهه و نیز توارد عاملین

بر معمول واحد لازم می‌آید. نجم الائمه رضی گفته: دلیل بر امتناع این که معمول اثر عامل است و دو مؤثر که عبارت از دو عامل است، نمی‌تواند اثر واحد از خود باقی گذارد (نقل از حاشیه).

در مثال: «ما فیها من زیت ولا مصابیح» به فتح «مصابیح»، دو ترکیب وجود دارد:

الف) **لا** نفی جنس و مصابیح اسمش می‌باشد که با **لا** مرکب شده و مبنی بر فتح است.

ب) فتح «مصابیح» در حالت جر، اعراب می‌باشد، چون «مصابیح» غیر منصرف است و حالت جری آن به فتحه می‌باشد، بنابر این که عطف بر «من زیت» شود و براساس این ترکیب **لا** مهمله است و در «مصابیح» عمل نکرده است و اگر به رفع «مصابیح» خوانده شود، نیز دو ترکیب دارد:

یکم. لا عمل لیس را انجام داده باشد.

دوم. مهمله بوده و «مصابیح» عطف بر محل «من زیت» می‌باشد، چون محلاً خبر **ما** نفی جنس است باید مرفوع باشد.

اما آیه: **﴿وَما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلا أَكْبَرَ﴾** در این آیه ظاهر امر این است که جایز است «اصغر» و «اکبر» عطف بر لفظ یا بر محل «مثقال» باشد. بنابر اول باید هر دو مکسور باشند، چون معطوف علیه لفظاً مجرور است، اما اگر عطف بر محل محسوب شوند باید هر دو مرفوع باشند، چون محلاً فاعل «یعزب» است. احتمال دیگر این که در صورت مفتوح بودن «اصغر» و «اکبر» **لا** نفی جنس باشد و در صورت رفع آن دو **لا** نفی جنس و مهمل از عمل کردن شود. پس رفع بنابر ابتدا خواهد بود. احتمال بعدی این که **لا** عمل «لیس» را کرده و اسم خود را رفع داده است.

در میان این احتمالات عطف «اصغر» و «اکبر» بر محل «من مثقال» قوی‌تر است، به دلیل این که در آیه: **﴿عالِمُ ٱلْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمٰواتِ وَلا فِي ٱلأَرْضِ**

وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلاأَكْبَرُ إِلّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾ قرائت سبعه فقط به رفع و «لا اصغر» و «لا اکبر» بوده است بنابر این که عطف بر «مثقال» باشد، چه این که عطف بر لفظ باشد یا بر محل، در هر دو صورت باید به رفع «اصغر» و «اکبر» باشد، زیرا در این آیه حرف جر بر مثقال داخل نشده است تا عطف بر لفظ مجرور باشد، اما بنابر این ترکیب در معنای آیه اشکال وارد می‌شود، زیرا معنای آن چنین می‌شود: «لایخفی علی ربّك من شيء الّا فی الکتاب»؛ بر خدا چیزی مخفی نیست، مگر در کتاب است. مفهوم این کلام این است که آن چه در کتاب هست بر آن مخفی نمی‌ماند مثل: «ما مررت برجل إلّا في الدّار»؛ مرور من منتفی بود مگر در دار که ثابت بوده است. عبارت: «ثبوت الغروب» یعنی ثبوت خفا در کتاب، چون کتاب از نفی لایخفی استثنا شده است. پس در آیه عطف جایز نیست. پس باید بر «ولا في السماء» وقف باشد و جمله بعدش مستأنفه خواهد بود، ای: «ولا اصغر من ذلك ولا اکبر الّا فی کتاب مبین» و همین ترکیب در آیه سورهٔ سبأ هم می‌آید. پس در آن آیه هم وقف بر «ولا في الارض» خواهد بود، چون معنای کلام بر آن تمام می‌شود.

عبارت «انّه لم یجیء فیه...» جواب سؤال مقدر است.

توضیح: هنگامی که و لااصغر ولا اکبر جمله مستأنفه و غیر معطوفه باشد پس باید دو وجه جایز باشد:

اول: رفع بنابر الغای **لا** نفی جنس و یا این که **لا** مشبه به «لیس» باشد.

دوم: فتح بنابر **لا** نفی جنس، اما جواب این است که چون قرّاء سبعه قرائت رفع را اختیار کرده‌اند، لازم است برای اختیار آنها به رفع خوانده شود. برخی هم عطف را در هر دو آیه جایز دانسته‌اند، بنابر این که «یعزب» به معنای «یخرج الی الوجود» باشد، نه به معنای «یخفی»، ای: «لا یخرج الی الوجود شیء عن علمه.»

ج) **لا** عاطفه و برای آن سه شرط ذکر شده است:

یکم. جمله اثباتیه مقدم بر لا شود؛ مثل: «جاء زید لا عمرو» یا فعل امر؛ مانند: «اضرب زیداً لاعمرو» سیبویه گفته: ندا هم مقدم می‌شود؛ مثل: «یابن اخی لا ابن عمّی» ولی ابن سعدان خیال کرده است که مثال سیبویه از عرب‌ها نیست.

دوم. حرف عطف دیگر همزه **لا** نباشد. پس اگر با حرف دیگر ذکر شود؛ مثل: «جائنی زید لا بل عمرو» حرف عطف «بل» می‌باشد و **لا** رد جمله ما قبل است، ای: «لا کذلك بل عمر جاء» و در مثال مذکور جمله قبل از **لا** اثباتیه نیست، بلکه نفی است، چون نفی **لا** به جمله ما قبل برمی‌گردد و اگر بگویی «ما جائنی زید و لاعمرو» حرف عطف واو است. **لا** تأکید است برای نفی جمله ما قبل واو. در این مثال مانع دیگر هم برای عاطفه بودن **لا** وجود دارد و آن این که جمله ما قبل **لا** مثبت نیست. پس دو شرط مفقود است و فقدان آنها در «ولا الضالین» هم موجود است، زیرا حرف عطف (واو) ذکر شده است و ماقبلش ﴿غَيْرِ ٱلْمَغضُوبِ﴾ با غیر، جمله منفی است.

سوم. دو اسم متعاطفان در **لا** باید با هم تعاند داشته باشند. پس در مثال «جائنی رجل لا زید» عطف بر **لا** جایز نیست، زیرا رجل بر «زید» صدق می‌کند و در مواردی مثل: «جائنی رجل لا امرأة» عطف جایز است، چون بین رجل وامرأة تعاند است. البته ممکن است عطف به **لا** در دو معمول فعل ماضی باشد، برخلاف زجاج که در فعل مضارع جایز دانسته، نه در فعل ماضی؛ مثل: «یقوم زید لا عمرو» و حال این که در فعل ماضی هم شنیده شده است؛ مانند: «قام زید لا عمرو» و این مثال را زجاج جایز ندانسته، اما از فصحای عرب شنیده شده است. پس منع زجاج مدفوع است به قول امرئ القیس است که گفته:

کأن دثاراً حلّقت بلبونه عقاب تنوفی لا عقاب القواعل

گویا دثار شتران او را با (عقاب تنوفی) بلند کرده است و برده است، نه عقاب کوه‌های کوچک.

«دثار» اسم مردی است ابن مقعس راعی و ساربان شاعر، «حلقت» فعل ماضی به معنای پرواز کردن، «لبون»، یعنی ناقه‌ای که شیر می‌دهد و باء تعدیه بر آن داخل شده و «عقاب تنوفی» اسم مرکب و فاعل «حلقت» است. «تنوفی» به فتح تاء و ضم نون به معنای محل مرتفع می‌باشد. «قوائل» بر وزن مساجد است و مراد کوه‌های کوچک است.

در این شعر دو معمول فعل ماضی (حلقت) به وسیله لا عطف شده‌اند، یعنی به وسیله **لا** عقاب القواعل عطف بر «عقاب تنوفی» شده است. زجاج گفته: دلیل امتناع این عطف این است که قاعده در عطف آن است که بتوانیم عامل را در معطوف ظاهر کنیم و اگر در مواردی مثل قام زید لا عمرو بعد از **لا** عامل ظاهر شود «لا قام عمرو» خواهد بود و این جمله برای دعا استعمال می‌شود، ولی در جواب زجاج می‌گوییم: این قاعده در همه جا جاری نیست و در بسیاری از موارد صحت عطف متوقف بر صحت تقدیر عامل نیست؛ مثل: «لیس زیداً قائماً لا قاعداً.» در این جا اگر عامل تقدیر شود (لیس لا قاعداً) نفی در نفی اثبات می‌شود و این جایز نیست و خلاف مقصود خواهد بود.

د) «لا» جواب سؤال منفی در **لا** جواب منفی از سؤال است، همان طوری که **نعم** جواب مثبت از سؤال است و بعد از این **لا**، اکثر جمله محذوف است گفته می‌شود: «أجائك زید» در جواب می‌گویی: **لا** ای: «لا لم یجئ.»

ه) هیچ یک از وجوه چهارگانه نباشد. پس اگر ما بعد **لا** جمله اسمیّة باشد در صدر جمله، اسم نکره باشد یا معرفه و **لا** در آن عمل نکند، یا این که جمله بعدش لفظاً یا تقدیراً فعل ماضی باشد یا این که لفظاً مضارع باشد و تقدیراً فعل ماضی. در این صورت‌ها واجب است که **لا** تکرار شود و نتیجه تکرار اهمال از عمل است؛

مثال اول آیهٔ: **﴿لا ٱلشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلا ٱلَّيْلُ سابِقُ ٱلنَّهارِ﴾** شاهد

در **لا** اول است که بر جمله اسمیه داخل شده است، بدون این که در آن عمل داشته باشد و **لا** در آخر تکرار شده است. اما عدم تکرار در جمله «لانولك أن تفعل» به جهت این است که «نولك» مصدر است به معنای «تناول و مراد از آن اسم مفعول است، ای: «لیس متناولك» و «لا مفعولك هذا الفعل» ای: «لا ینبغی لك هذا» اشکال این است که **لا** بر جمله داخل شده که اولش معرفه است (نولك) و در آن عمل نکرده است. پس باید تکرار می‌شد، ولی جوابش این است که «نول» به معنای فعل مضارع است به معنای «ینبغی» ای: «لا ینبغی لك» و تکرار **لا** در فعل مضارع واجب نیست، همان طوری که در مثال واوی اگر عین الفعل مضارع مکسوره بود، واو ساقط می‌شد، مثل «وعد یعد» و اما در «وزر یذر» در اصل، مضارع مکسور العین بوده است، ولی چون از نظر معنا با «ودع یدع» متحد است و عین الفعل به فتح خوانده شده، ولی با توجه به اصلش که مکسور بوده واو حذف شده است. مثال برای اسم نکره که لام در آن عمل نکند، آیهٔ: **﴿لا فِیها غَوْلٌ وَلا هُمْ عَنْها یُنْزَفُونَ﴾**؛ در شراب بهشت فساد نیست و نه آنها از آن مست می‌شوند. از آن جا که در آیه بین لا و «غول فیها» فاصله شده، تکرار **لا** و الغای آن واجب است، به خلاف آیه: **﴿لا لَغْوٌ فِیها وَلا تَأْثِیمٌ﴾** که چون بین **لا** و اسم نکره فاصله نشده است، لذا تکرار **لا** و الغا واجب نیست.

مثال آن جایی که لفظاً و معناً بعد از لا فعل ماضی باشد آیهٔ: **﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلّیٰ﴾** **﴿بَلْ کَذَّبَ وَتَوَلّیٰ﴾** «فإن المنبّت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقی». «منبّت» کسی است که به سبب زیاده‌روی در راه رفتن خود را خسته کرده و از قافله عقب مانده است، پس نه زمینی را قطع می‌کند و نه پشتی را برای مرکب می‌گذارد. در این جمله کسی که در عمل زیاده‌روی می‌کند به منبت تشبیه شده است و **لا** بر فعل ماضی (قطع) داخل شده و «ارضاً» فاصله شده است. پس **لا** تکرار شده و از عمل ملغا گردیده است. قول الهذلی: «کیف أغرم من لا شرب ولا أکل ولا نطق ولا استهلّ»؛ چگونه غرامت بکشم

دیه جنین را که نه غذا خورده و نه صحبت کرده است و نه صدایی از او بلند شده است. این سخن را هنگامی گفت که حضرت رسول او را به پرداخت دیه جنین اجبار فرمود و **لا** در تمام موارد بر فعل ماضی تکرار شده است. اگر **لا** بر ماضی دعا داخل شود **لا** تکرار نمی‌شود، زیرا مراد از دعا، معنای استقبال است؛ مثل: «لا شلّت يداك» و «لا فضّ الله فاك»؛ خشک مباد دو دست تو و بسته مباد دهان تو، و قول شاعر:

ألا يا اسلمي يا دارمي على البلى ‌ ‌ ‌ ‌ ولا زال منهلاً بجرعائك القطر

آگاه باش ای دارمیه که سلامت باشی و خداوند همیشه بریزد بر تو باران را لا در «لا زال» برای دعا می‌باشد.

«منهل» اسم مفعول، «دارمی» مرخّم دارمیّه است.

شاعر دیگر گفته است:

لابارك الله في الغواني هل ‌ ‌ ‌ ‌ يصبحن إلّا لهنّ مطّلب؟

«الغوانی» یعنی زن با جمال جمع غانیه و «هل» به معنای نفی است.

در این شعر **لا** بر ماضی داخل شده است. مطلب در اصل «متطّلب» از باب افتعال و تاء بدل به طاء شده و در طاء ادغام گردیده است و مراد دعا است. پس در معنا فعل مستقل است، زیرا دعا برای آینده است، لذا **لا** تکرار نشده است. مثل همین جملات در عدم وجوب تکرار این مثال است: «والله لا فعلت كذا» در این جا فعل ماضی جواب قسم است و قصد ماضی نشده است. مثل همین مثال، قول شاعر است:

حسب المحبّين في الدّنيا عذابهم ‌ ‌ ‌ ‌ تالله لا عذّبتهم بعدها سقر

برای محبان خدا در دنیا کافی است که عذاب آنها را در دنیا قرار داده است و عذاب نکند خداوند آنها را در سقر.

در این شعر **لا** بر ماضی داخل شده و جمله، جواب قسم است و مراد آینده است. لذا **لا** تکرار نشده است. گاهی نیز بدون این که فعل ماضی برای دعا و استقبال باشد **لا**

تکرار نمی‌شود، ولی از استعمالات شاذ محسوب می‌شود؛ مثل قول شاعر:

لا همّ إنّ الحارث بن جبله　　　زنـا عـلى أبـيه ثـمّ قـتله

وكان في جاراته لا عهد له　　　وأيّ أمـر سـيء لا فـعله

ای خدا حارث تنگ گرفته است بر پدر خود پس او را کشته است و سوار شده است ناقه منحرف را و او چنان بود که میان همتایانش عهد و پیمان نبود و کدام امر سئ که او به جا نیاورده است.

«لاهم» مخفّف «اللّهم» است و «زنا» ماضی از باب تفعیل به معنای تنگ گرفتن است ولی برای ضرورت لام الفعل حذف شده و در اصل «زناء» و شارحه اسم فاعل بوده است.

در این شعر **لا** تکرار نشده و این از شواذ استعمالات است. عده‌ای کلمه «زنّـا» را مأخوذ از «زنا یزنی» گرفته‌اند، در این صورت «ابیه» مضاف الیه «امرأة» می‌شود، ای: «زنا علی امرأة ابیه» که مضاف حذف شده است. علی به معنای باء آمده است شاعر مشهور (ابو خراش) در حالی که بر دور کعبه طواف می‌کرد می‌گفت:

إن تغفر اللهمّ تغفر جمّا　　　وأيّ عـبد لك لا ألمّـا

اگر می‌آمرزی ای خدا پس بیامرز زیادی از گناهان را و کدام بنده است که گناهی برای تو نیاورده باشد.

«جمّ» به معنای کثرت است.

شاهد در لا در «المّا» است که بدون تکرار بر فعل ماضی داخل شده است.

اما آیه ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ در ظاهر تکرار نشده است، اما در معنا **لا** تکرار شده، زیرا تقدیر «فلا فكّ رقبة ولا أطعم مسكيناً» بوده؛ چون این افعال تفسیر برای «عقبه» می‌باشد. لذا زمخشری گفته: «فسّر اقتحام العقبة بقولك» و مراد از «اقتحام» ورود در وادی که با شدت انجام گیرد است. اما زجاج در توجیه آیه گفته

است: آیه ﴿ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عطف بر «فلا اقتحم العقبة» می‌باشد و جمله هم داخل در نفی معطوف علیه است، ای: «فلا اقتحم العقبة وكان من الذين آمنوا» انتهی.

اما اگر توجیه زجاج صحیح باشد، باید جمله «لا أكل زيد و شرب» افاده نفی شرب بدهد، چون عطف بر جمله منفی شده است، در حالی که صحیح نیست و این اعتراض بر زمخشری هم وارد است. لذا بعضی گفته‌اند: **لا** در «اقتحم» دعائیه است، یعنی برای نفرین آنها آمده و هیچ گاه وارد عقبه نمی‌شوند. آن عقبه عبارت از «فكّ رقبه» است و لا دعائیه احتیاج به تکرار ندارد. برخی هم گفته‌اند: در اصل **الّا** بوده است. پس معنای تحضیض را افاده می‌دهد، ای: «فألا اقتحم» ولی این قول صحیح نیست، زیرا همزه ألا تحضیضیه بی جهت نمی‌تواند حذف شود. بحث در آیه به پایان رسید.

هم چنین واجب است که هر گاه **لا** داخل بر اسم مفرد شود که آن اسم خبر یا حال یا صفت باشد، لا تکرار گردد. مثال اول: «زيد لا شاعر ولا كاتب». مثال دوم: «جاء زيد لا ضاحكاً ولا باكياً» مثال سوم ﴿إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلا بِكْرٌ﴾ و آیهٔ ﴿وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ * لا بارِدٍ وَلا كَرِيمٍ﴾ و ﴿وَفاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لا مَقْطُوعَةٍ وَلا مَمْنُوعَةٍ﴾ و ﴿مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ﴾ چهار مثال اخیر برای صفت است و آیه ﴿مِنْ شَجَرَةٍ ...﴾ مثال برای حال است.

هر زمانی **که** لا داخل بر فعل مضارع شودِ تکرار آن واجب نیست؛ مثل: ﴿لا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلّا ذِكْرىٰ لِلْعالَمِينَ﴾ در این آیات **لا** بر فعل مضارع داخل شده و تکرار آن واجب نیست بلکه مصدری که به فعل مضارع تأویل می‌شود هم تکرار **لا** واجب نیست، چنان چه در «نولك» گذشت. پس واجب نبودن تکرار لا در فعل مضارع سزاوارتر خواهد بود و در نزد کثیری از علما به واسطهٔ **لا** فعل مضارع خالص در زمان مستقبل می‌شود، اما ابن مالك با آنها مخالفت کرده است، به دلیل: «جاء زيد لا يتكلم»، زیرا به اتفاق نحویون جمله «لا يتكلّم» جمله

حالیه می‌باشد و نیز اتفاق دارند بر این که جمله حالیه نباید در اولش علامت و دلیل استقبال باشد پس در این مورد **لا** نمی‌تواند مضارع را خالص در استقبال کند، چون **لا** یتکلم جمله حالیه برای زید است.

یک تنبیه

از جمله اقسام **لا** نافیه آن است که بین جار و مجرورش می‌آید؛ مثل «بلا ذاد» و هم چنین «و غضب من لا شیء» از کوفیون نقل شده است که **لا** اسم بوده و حرف جر بر آن داخل می‌شود و **لا** به اسم مابعدش اضافه شده است، پس مجرور به اضافه می‌باشد، نه به حرف **من**، ولی غیر کوفیون، **لا** را حرف می‌دانند و گفته‌اند: لا زایده است چون ما قبلش در ما بعدش عمل می‌کند پس در لفظ، زاید است، نه معنا همان طوری که «کان» در جمله «زید کان فاضل» زاید است، چون عمل نکرده است، اما دلالت بر معنا (زمان گذشته) و انقطاع آن زمان می‌کند پس «کان» و **لا** بین دو کلمه که هم دیگر را طلب می‌کند (عامل و معمول) واقع شده و در ما بعد خود عمل ندارد و زاید است اگر چه با اسقاط آنها معنا صحیح نیست؛ مثلاً گفته شود: «جاء بزاد» و «غضبت من شيء» معنای مراد به دست نمی‌آید و به اصطلاح منطقیین لا شیء کلمه معدوله است. همین طور کلمه **لا** زاد و اگر **لا** ساقط شود کلمه معدوله نخواهد بود. هم چنین اگر «کان» حذف شود از جمله خصوصیت آن معنا (وقوعش در زمان گذشته و آن زمان منقطع شده) از بین خواهد رفت. نظیر همین **لا** آن است که مقترن به عاطف و معطوف است؛ مثل: «ما جاءني زيد و لاعمرو» کلمه **لا** در این جا از جهت معنا زاید نیست اگر چه **لا** زایده گفته‌اند، زیرا اگر حذف شود و گفته شود: «ما جاءني زيد وعمرو» با معنای اول فرق دارد، زیرا در جمله اول نفی مجیء زید و عمرو را اجتماعاً و منفرداً افاده می‌دهد و اگر **لا** ساقط شود دو احتمال است:

اول. همان معنای جمله اول.

دوم. نفی «مجئی» آن دو، به طور اجتماع و این منافات ندارد با مجیء یکی از آنها در آیه: ﴿وَما يَسْتَوِي الأَحْياءُ وَلاَ الأَمْواتُ﴾ **لا** زاید است و فقط معنای تأکید را افاده می‌دهد و هم چنین است جمله «لا یستوی زید ولا عمرو» بنابر این **لا** در این دو مورد لفظاً و معنا زاید است.

یک تنبیه

شایان ذکر است که نحویون بر صدارت **ما** نافیه اتفاق دارند و اما **لا** نافیه به چهار دلیل، که مصنف ذکر می‌کند، صدر طلب نیست:

الف) واسطه شدن بین جار و مجرور؛ مثل: «غضبت من لا شيء».

ب) بین ناصب و منصوب مثل: «لئلا یکون للناس» که قبل از ادغام، «لئن لا» بوده و **لا** بین ان و فعل مضارع واقع شده است.

ج) بین جازم و مجزوم؛ مانند: «ان لا تفعلوا» **ان** شرط جازم فعل مضارع بوده و **لا** بین جازم و مجزوم واقع شده است.

د) تقدم معمول فعل مضارع بر لا؛ مثل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها﴾. در این جمله «یوم» معمول «ینفع» بر آن مقدم شده است.

در این موارد چهارگانه لا در صدر جمله قرار نگرفته است پس صدر طلب نیست، مگر در بعضی موارد، مثل این که جواب قسم واقع شود و به دلیل این که جواب قسم است صدرطلب می‌شود. لذا در شعر امرئ القیس:

آلیت حبّ العراق الدّهر أطعمه　　　　والحب يأكله في القرية السوس

قسم خوردم دانه گندم عراق را در روزگار نخورم.

در این شعر «أطعمه» «لا أطعمه» بوده است. بعضی گفته‌اند: «حب العراق» منصوب

به فعل مقدر است که «لا أطعمه» آن را تفسیر می‌کند، از مصادیق باب اشتغال، ولی بر این توجیه **لا** از صدریت خارج می‌شود.

در این جا **لا** جواب قسم است و باید در صدر جمله باشد. لذا برای فرار از این اشکال سیبویه گفته است: در اصل «آلیت علی حبّ العراق» بوده و «علی» حذف شده است. «حبّ» منصوب به نزع خافظ و متعلق به «آلیت» است، نه مفعول فعل مقدر، تا لازم آید لا از صدریت خارج شود. بعضی از نحویون می‌گویند: **لا** در تمام موارد مثل **ما** صدر طلب است و این دسته ناچار باید در موارد چهارگانه توجیهاتی در نظر بگیرند و در مقابل اینها دسته دیگر گفته‌اند: **لا** در هیچ موردی صدر طلب نیست. اما قول حق قول تفصیل است.

۲. آن لا که دلالت بر طلب ترک فعل می‌کند و **لا** ناهیه گفته می‌شود. این لا فقط بر فعل مضارع داخل می‌گردد و فعل مضارع را مخصوص استقبال می‌کند. البته بعد از دخول لا ناهیه جمله خبریّه تبدیل به انشا می‌شود و در آن زمان حال و استقبال یکسان است. پس در کلام مصنف باید تأمل شود و لا ناهیه در صیغه‌های مختلف یکسان است؛ مثل آیه: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ**﴾ در آیه **لا** بر مخاطب داخل شده است، به خلاف «لام» امر که در صیغه مخاطب داخل نمی‌شود. در آیه ﴿**لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ**﴾ لا داخل بر صیغه مغایب شده است. مثال برای متکلم: «لا أرينّك هاهنا» در این جمله فعل مضارع «ارینك» مؤکد به نون تأکید است و یای لام الفعل برگشته است و متکلم نفس خود را از دیدن نهی می‌کند و قول نابغه ذبیانی:

لا أعرفنّ ربرباً حوراً مدامعها　　　　کأن أبكارها نعاج دوّرا

«لا أعرفنّ» متکلم وحده مؤکد به نون تأکید، لا ناهیه داخل شده است و «مدامع» جمع «مدمع» اسم مکان محل ریختن اشک، «أبكار» جمع بکر، «نعاج» جمع نعجه،

«دوّار» باتشدید نام موضعی است. در این گونه موارد در واقـع نـفی از سـبب است. تقدیر در مثال اول: «لا تکن هنا فأراك» اما مسبب جانشین سبب شده است، یعنی کون در مکان سبب است و رؤیت مسبب و در واقع نهی از کون در محل است، اما رؤیت جانشین و متعلق نهی قرار گرفته و «لا أعرفنّ» در اصل «لا یظهرن» بوده است که نهی از ظهور زن‌ها است. تقدیر: «لا یظهرن ربرباً فاعرفهن» مثل جمله قبل و نـظیرش در امر غایب آیه: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ در واقع مراد امر به غلظت است ای: «فلیغلظوا» ولی ظاهراً امر به سبب شده که «فلیجدوا» باشد و علت این تعبیر در آیه این که غلظه از صفات ممدوحه نیست مناسب نبوده که به آن صفت امر شود. مراد این کـه کـفار در وجود شما غلظت را مشاهده کند تا در آنها ترسی به وجود آید. گاهی سبب به جای مسبّب ذکر می‌شود؛ عکس آن چه گفته شد؛ مثل آیـه: ﴿لا يَـفْتِنَـنَّكُمُ ٱلشَّـيْطانُ﴾ أي: «لاتتفتنوا بفتنة الشيطان.»

پس نهی به سبب خورده و مقصود، مسبب است و در آیه ﴿وَٱتَّـقُوا فِتْنَةً لاتُصِـيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً﴾ اختلاف است:

اول: **لا** ناهیه از مصادیق ذکر شده‌ای است که امر به سبب و نهی از مسبب شده، ای: «اتقوا لفتنة فتصیبکم» سبب، «فتنه» است و مسبب، «مصیبت» نهی از سبب شده است ﴿لاتُصِـيبَنَّ الَّذِينَ﴾ ولی مراد سبب است که اتقای از فتنه باشد ای: «لا تتعرضوا للفتنة فتصیبکم» سپس از نهی به سبب عدول نهی از مسبب (لاتصبنّ) بـاشد شـده است و فعل اصابه اسناد داده شده به فاعلی که قبل از تحویل فتنه داشته است، چون قبل از آن که لا ناهیه بر «تصبن» داخل شود فاعل آن، فتنه بوده است و بعد از دخول **لام**، فاعل همان فتنه است. بنابر این اصابة مخصوص کسانی است که متعرض فتنه شـده‌انـد و الحاق نون تأکید به دلیل لا ناهیه است؛ مثل آیه ﴿وَلاتَحْسَـبَنَّ ٱللّٰـهَ غـافِلاً﴾ و در ایـن صورت جمله «لا تصبّن» نمی‌تواند صفت برای اسم نکره باشد چون جمله انشـائیه

است و باید موصوف کلمه قول در تقدیر گرفته شود، ای: «واتقوا فتنة مقولاً فیه لا تصبن الذین...». علت منع انشا بودن جمله است همان طوری که در قول شاعر:

حتی إذا جنّ الظلام واختلط جاؤا بمذق هل رأیت الذّئب قط

جمله «هل رأیت» انشاء است و نمی‌تواند صفت برای مذق باشد. پس قول در تقدیر گرفته می‌شود ای: «مقولاً فیه.»

دوم. در آیه فوق **لا** در «لا تصبن» نافیه باشد. در این صورت دو قول در توجیه آیه هست:

الف) جمله نافیه صفت از فتنه باشد، بدون این که قول در تقدیر گرفته شود، چون جمله خبریّه است. پس وقوع نون تأکید در آخرش از استعمالات شاذ خواهد بود همان طوری که نون ندرتاً در آخر فعل مضارع هم می‌آید؛ مثل قول شاعر:

فلا الجارة الدّنیا بها تلحینّها ولا الضیف عنها إن أُناخ محول

در این بیت فعل مضارع «تلحینّها» مؤکّد به نون تأکید شده است و نون تأکید در دو مورد مذکور (آیه و شعر) سماعی می‌باشد. وجه جواز در آیه این است که **لا** نافیه تشبیه به لا ناهیه شده است که هر دو بر فعل مضارع داخل می‌شوند. بنابر این توجیه اصابت فتنه برای ظالم و غیر ظالم عمومیت دارد نه این که مخصوص ظالمین باشد، همان طوری که زمخشر بر این توجیه همین معنا را استفاده کرده است و نیز فعل نفی جواب از امر است «اتّقوا» و صفت است برای فتنه‌ای: «اتقوا فتنة» فتنه‌ای که مخصوص ظالمین نیست بلکه عمومیت دارد. لذا چگونه می‌تواند مخصوص ظالمین باشد پس نفی به قید می‌خورد که خاصه باشد.

ب) «لا تصبن» جواب «اتقوا» باشد و براساس این تقدیر، الحاق نون تأکید خارج از قاعده صرفیون خواهد بود، چون جواب شرط مردد است و لایق نیست که نون تأکید بر آن داخل شود. از جمله کسانی که این وجه را ذکر کرده زمخشری است که در

کشاف در تفسیر آیه بیان کرده است، اما این وجه صحیح نیست، زیرا اگر جواب فعل امر باشد باید فعل امر به جمله شرطیه برگردد و تقدیر: «فإنّکم إن تـتّقوها لا تـصیب الذین ظلموا منکم خاصة» و این صحیح نیست.

قول زمخشری که گفته: «إن اصابتکم لاتصیب الظالم خـاصة» مـردود است زیـرا فعل شرط از فعل امر گرفته می‌شود، نه از جواب فعل امر؛ مثل: «ایتنی اکرمك» ای: «ان تأتینی اکرمك» زمخشری فعل شرط را از جواب فعل امـر گـرفته است کـه در ایـن صورت معنای صحیح به دست نـمی‌آید، بـلی در آیـه: ﴿یـا أَیُّـها النَّـملُ ٱدْخُـلُوا مَساکِنَـکُمْ...﴾ اگر فعل امر جمله شرطیه باشد مـعنا صـحیح است، ای: «ان تـدخلوا مساکنکم لا یحطمنّکم» و اگر در این جا فعل نهی هم باشد جایز است که جواب شرط قرار گیرد، منتها بر این تقدیر باید توجیهی که در «لا أرینّك» گفته شد در این جا اعمال شود.

عبارت «واما وصف...»، یعنی همان طور که جمله «لا تصبن» را وصف قرار دادیم در این جا هم می‌توانیم جمله «لایحطمنکم» را وصف قرار دهیم، بـه دلیـل ایـن کـه جمله می‌تواند جمله حالیّه باشد؛ ای: «وادخلوا غیر مـحطومین» و جـمله حـالیه در معنای وصف است پس مصنف در آیه اخیر، سه احتمال ذکر کـرد: لا نـافیه بـاشد و جواب امر، **لا** ناهیه باشد و جواب. و **لا** نافیه باشد و صفت.

بنابر احتمال دوم: (لا ناهیه باشد) نون تأکید قیاسی است. بنابر احتمال اول و سوم الحاق نون قیاسی نمی‌باشد. شایان ذکر است که **لا** ناهیه در صورتی که در معنای نهی استعمال شود مضارع را مجزوم می‌کند، همان طوری که لام فعل امرهم چنین است و فرقی نیست که لا معنای تحریم را افاده دهد مثل: ﴿لا تَتَّخِذُوا عَـدُوِّی﴾ و یـا مـعنای تنزیه را مانند: ﴿وَلَا تَنْسَوُا ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِـيرٌ﴾.

مراد از نهی تنزیهی، طلب ترک امر غیر حرام است. آیه خطاب به زوجین است و

مراد از فضل امور غیر واجب بین آنهاست که خداوند برای رفاه آنان قرار داده و فراموشی آنها حرام نیست تا نهی از آن دلالت بر حرمت کند و یا این که مراد از نهی دعا باشد؛ مثل: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذنا إِن نَسِينا﴾ که مراد از دعا طلب دانی از عالی است و قول شاعر:

يقولون لا تبعدوهم يدفنونني　　　وأين مكان البعد إلّا مكانيا؟

می‌گویند خدا کند دور نشوی از ما و شاعر دیگر گفته است:

فلا تشلل يد فتكت بعمرو　　　فإنك لن تذلّ ولن تضاما

خشک مباد دستی که ناگهان کشت عمرو را پس به درستی که هرگز خوار نمی‌شوی.

در این دو بیت مراد از نهی «لا تبعدوا» و «لا تشلل» دعا علیه شخص است. در عین حال فعل مجزوم است و در واقع طلب از خدا است. پس ادنی از اعلا طلب کرده است و اما در شعر فرزدق:

إذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد　　　لها أبداً ما دام فيها الجراضم

هرگاه خارج شویم از دمشق هرگز عود نکنیم به آن شهر مادامی که در آن شهر آن مرد پرخور و شکم بزرگ، (معاویه) هست.

در این شعر **لا** در «لا نعد» دو احتمال دارد: معنای دعا داشته باشد، یعنی از خدا درخواست کرده که به آن شهر برنگردد. دیگر این که نهی واقعی باشد. عبارت: «وکونها للالتماس» عطف بر «للتحریم» است، یعنی در جزم فرق نمی‌کند که **لا** برای تحریم یا دعا و یا التماس باشد، یعنی طلب ترک از ناحیه مساوی به مساوی است، بدون این که خود را عالی حساب کرده باشد؛ مانند «لا نفعل کذا» و گاهی فعل نهی از طلب خارج می‌شود و برای تهدید و امثال آن می‌آید، مثل آن جایی که پدر به فرزند خود بگوید: «لا تطعنی»؛ اطاعت مکن و مراد، تهدید او باشد.

بعضی خیال کرده‌اند که چون فعل نهی بر طلب دلالت می‌کند در اصل لام بوده و

الف در آن زیاد است، چون خود لام هم فعل را مجزوم می‌کند. برخی مثل سهیلی نیز گفته: **لا** ناهیه در اصل نافیه بوده و جزم فعل به واسطه لام امر است که مقدر می‌باشد و این تقدیرها صحیح نیست، زیرا در اینها تکلفات بی‌جایی صورت می‌گیرد.

۳. **لا** زایده که برای تقویت کلام داخل بر کلام می‌شود؛ مثل آیه: **﴿ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلّا تَتَّبِعَنِ﴾** و آیهٔ: **﴿ما مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ﴾** مراد از آیه اول ملامت بر منع از اتباع خداوند است، یعنی چه چیز مانع شد تا امر او را پیروی کنی و اگر **لا** زاید نباشد خلاف این معنا فهمیده می‌شود. در آیه دوم مراد این است که خداوند شیطان را از سجده نکردن ملامت کرد و اگر **لا** زاید نباشد لازم می‌آید که ملامت بر سجده باشد، چون منع از «لا تسجد» اثبات است. لذا در آیه دیگر لا حذف شده: **﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾** و آیه: **﴿لِئَلّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتابِ﴾** هم از همین قسم است و مراد، «لیعلموا اهل الکتاب» می‌باشد و قول شاعر:

وتلحينني في اللهو أن لا أحبّه　　　　وللهو داع دائب غير غافل

«و تلحیننی» فعل مضارع از باب افعال با نون وقایه و باء متکلم مأخوذ از الحاء به معنای بازداشتن، «اللهو» به معنای بازی «دائی» به معنای طالب، «الرائب» به معنای داب است. در این شعر کلمه **لا** در «لا أحبّه» زاید است و قول شاعر دیگر:

أبى جوده «لا» البخل واستعجلت به　　　　«نعم» من فتىً لا يمنع الجود قاتله

«ابی» فعل ماضی به معنای امتنع، ضمیر «جوده» به ممدوح برمی‌گردد و مراد از **لا** لفظش می‌باشد و فاعل «ابیٰ» است. این کلمه را بخیل در جواب می‌گوید، ولی شخص باسخاوت با عجله در جواب سائل **نعم** می‌گوید تا حدی که جود خودش را از قاتلش منع نکند.

شاهد کلمه **لا** در «لا البخل» است که زاید واقع شده است. بنابر قول بعضی که «البخل» را به نصب خوانده‌اند که مفعول «ابی» باشد، **لا** زاید است و مراد کلمه **لا**

نیست، به خلاف توجیه اول که مراد لفظ **لا** بود و در این صورت از شاهد مثال خارج می‌شود، چون بحث در مورد **لا** زاید است و بنابر جرّ، **لا** زاید نیست و بـخل در ایـن صورت مضاف الیه آن می‌باشد، چون براساس این توجیه منظور کلمه **لا** است که در این صورت گاهی دلالت بر بخل می‌کند و زمانی دلالت بر کرم شخص، زیرا اگر کلمه **لا** بعد از جمله «اعطنی او هل تعطنی» واقع شود دلالت بر بخل گوینده می‌کند، اما اگر جواب از جمله «أتمنعنی عطائك» و یا جمله «أتحرمنی نوالك» واقع شود دلالت بـر جود می‌کند، چون باگفتن لا جمله منفی ما قبل را نفی می‌کند. زجاج گفته: بنابر قرائت نصب می‌توانیم **لا** را زاید بگیریم بنابراین که **لا** مفعول «ابی» باشد «والبخل» بدل از آن، نه مضاف الیه آن. دیگری گفته: مراد از **لا** لفظش می‌باشد و مـفعول‌به است و مـراد از بخل، مفعول لاجله «ابی» است و معنای بیت بنابر قول زجاج به روایت جر برمی‌گردد و بنابر قول دیگر مراد از بخل کراهیت آن است؛ مثل آیه: ﴿لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ مراد از «ان تضلوا» کراهت آن تضلوا است، ولی ابوعلی فارسی در هنگام استدلال بـر زیـادی **لا** گفته: ابوالحسن اخفش به نقل از تفسیر عرب گفته است که مراد، «ابی جوده البخل» است و **لا** در آن زاید است. پایان کلام ابوعلی.

همان‌طوری که در باره **لا** در بیت مذکور اختلاف است در پنج موضع از آیات قرآن اختلاف است:

الف) آیهٔ: ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ القِيامَةِ﴾ در باره **لا** چند قول است:

قول اول: نافیه است و قائلان به این قول در باره امر نفی شده، دو گروه‌اند: جمله منفی مقدم بر **لا** ذکر شده که انکار حشر و نشر باشد که در موارد متعدد خداوند از آنها حکایت کرده است. پس معنای **لا** «لیس کما یقول» است. سپس «اقسم» جمله قسم و مستقل از ما قبل است و اگر سؤال شود که «لا اقسم» در ابتدای سوره است، چگونه **لا** جواب از گفته کفار واقع شده در جواب گفته می‌شود: قرآن به طور کلی مـثل سـوره

واحد است و قبل از نزول این سوره آیاتی مشتمل بر انکار نازل گردیده است. لذا در بعض سوره‌ها مطالبی ذکر شده؛ مثل آیه: ﴿وَقالُوا يا أَيُّها الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ و جوابش در سوره قلم آمده است: ﴿ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ پس مطالب قرآن کلاً با هم مربوط اند.

قول دوم: منفی به لا، فعل قسم است بنابر اینکه اخبار از نفی قسم باشد، نه انشای قسم و این قول را زمخشری انتخاب کرده و در کشاف گفته: «والوجه ان يقال هی للنفی و المعنی فی ذلك انه لا يقسم بالشیء الا اعظاماً له يدل عليه قوله تعالی: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾، در این آیه خداوند خبر می‌دهد که قسم به چیزی نمی‌باشد مگر برای عظمتش، «لقسم» مبتدا، «عظیم» خبرش و جمله «لو تعلمون» معترضه بین مبتدا و خبرش است و معنای «لا اقسم» براساس این تقدیر قسم به چیزی نمی‌باشد، مگر به جهت بزرگ شمردن آن شیء و آن هم به واسطه قسم، مثل بزرگ نشمردن آن است، چون مقام آن بالاتر است که به واسطه قسم بزرگ شود، نظیر این در کلمات فصحای عرب هم زیاد است که همین بحث در آنها می‌آید.

قول سوم: در «لا اقسم» زاید است و در مورد فایده آن دو قول است:

یکم. لا زاید زمینه‌ای فراهم می‌کند تا جواب قسم منفی آورده شود و تقدیر در آیه ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ﴾، «لا يتركون سدی» و در آیه: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ در این آیه لا در «فلا ربّك» زاید آمده است تا زمینه را برای جواب منفی ﴿لا يُؤْمِنُونَ...﴾ آماده نماید و قول شاعر:

فلا وأبيك ابنة العامريّ　　　لا يدّعي القوم أنّي أفر

در این شعر لا زایده قبل از قسم (وابيك) آمده است، به دلیل جواب منفی (لايدعی)، اما این قول مردود است، زیرا جواب قسم در مواردی مثل: ﴿لا أُقْسِمُ بِهٰذا

ٱلبَلَدِ﴾ مثبت آمده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنا ٱلإِنْسانَ فِي كَبَدٍ﴾ و نیز: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ﴾ جوابش ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ آمده است.

دوم. **لا** زایده فقط برای توکید آمده است، چنان چه در آیه: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلكِتابِ﴾ در «لئلا» زاید بوده و برای تأکید آمده است، ولی این قول هم مردود است، زیرا اگر چیزی زاید باشد در صدر کلام واقع نمی‌شود بلکه در حاشیه کلام باید ذکر شود، همان طوری که در آیه: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ ٱللّٰهِ﴾ **ما** زاید در صدر واقع نشده است. هم چنین در آیه: ﴿أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ المَوْتُ﴾ **ما** در «اینما» در وسط زاید واقع شده است و در جمله «زید کان فاضلاً» **کان** بعد از زید، زاید است و علت این که نباید در صدر کلام باشد این است که زاید است و باید بتوانیم آن حرف را از کلام ساقط نماییم، ولی وجودش در صدر کلام، آن را قابل اعتنا می‌کند که با حذفش منافات دارد. لذا جمعی در آیه: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ المَشارِقِ وَالمَغارِبِ﴾ گفته‌اند: **لا** زاید است، چون در صدر کلام نیست و بعد از فاء قرار گرفته است. ابوعلی از این اشکال (لا در صدر کلام) جواب داده است به این که تمام قرآن به هم مربوط است. پس «لا اقسم» که در اول سوره آمده با آیات قبل از سوره ارتباط دارد و در صدر کلام واقع نیست.

ب) آیهٔ: ﴿قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ در باره لا سه قول است: **لا** نافیه است، ناهیه است و زایده است. بیان این سه قول متوقف بر ترکیب مجموع آیه است و در این جهت احتمالاتی وجود دارد. وجه اول: **ما** موصوله و مفعول اتل باشد و «حرم» صله موصول و «علیکم» جار و مجرور متعلق به «حرّم» وجمله «ماحرّم» خبریه است و ظاهر از آیه همین وجه است.

وجه دوم: **ما** استفهامیه و معفول اتل باشد و جمله «ما حرم ربکم» متعلق به «اتل» که به معنای اقول است، یعنی «تعالوا اقول لکم...» پس جمله «ما حرم...» مقول قول است و استفهام بودن بر وجهی جایز است که «علیکم» متعلق به فعل «اتل» باشد. در این

صورت چون هر یک از دو مفعول «اتل» و «حرم» می‌توانند «علیکم» را به خود متعلق سازد، این دو فعل نسبت به «علیکم» از مصادیق باب تنازع می‌شود و در این صورت کوفیون که اعمال اول را رجحان می‌دهند، «علیکم» را متعلق به فعل «اتل» می‌دانند. این حاصل ترکیبی است که در قسم اول آیه گفته شد. اما قسمت دوم آیه: **﴿لا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾** هفت وجه منظور است:

۱. «ان لاتشرکوا» در موضع نصب باشد، بدل از کلمه ما. این وجه در صورتی صحیح است که ما موصوله باشد، نه استفهامیه، زیرا اگر استفهامیه باشد باید بدل، مقترن به همزه استفهام باشد.

۲. جمله «ابیّن» قبل از «علیکم» در تقدیر گرفته شود، در این صورت «ان تشرکوا» در اصل «لئلا تشرکوا» بوده است. بنابر این توجیه، سه چیز از کلام حذف شده است: جمله «ابین، لام در لئلا تشرکوا» و **ان** بعد از لام جاره (لان لا). تقدیر آیه: «أبین لکم لان لا تشرکوا...». دلیل بر این توجیه این که این آیه در باره یهود نازل شده است، هنگامی که رؤسای آنان بی‌جهت، اموری را بر یهود حرام می‌کردند و آنها اطاعت می‌نمودند در حدی که رؤسای خود را به منزلهٔ خدا می‌دانستند. پس آیه نازل شد که بیایید تا بخوانیم آن چه خدا بر شما حرام کرده است تا مشرک نشوید.

۳. البته حسب ترتیب کتاب این وجه دوم است و آن این که **ان** و ما بعدش در موضع رفع باشند، خبر برای مبتدای محذوف ای: «وهو ان لاتشرکوا» این دو وجه را بعضی از نحویون اجازه داده‌اند. ابن شجری گفته: بنابر این دو وجه باید **لا** در «لا تشرکوا» زاید باشد، اما قول صواب در وجه اول نافیه است و وجه دوم **لا** زاید است.

۴. قبل از «ان لاتشرکوا» جمله «اوصیکم» در تقدیر گرفته شود و چون «اوصیکم» به باء متعدی می‌شود باید باء در جمله «ان لاتشرکوا» در تقدیر گرفته شود و تقدیر: «اتل ما حرّم علیکم بان لاتشرکوا» و دلیل بر این تقدیر جمله آخر آیه است: «ذلك

وصّی‌کم به» همان طوری که در آیه ﴿وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾ «اوصیکم» در تقدیر گرفته می‌شود و قرینه بر این تقدیر «وصّی‌کم» است که در آیه مذکور افتاده است. بنابر وجه سوم و چهارم از آیهِ جمله «ابین» و «اوصیکم» با حرف جرّ باء و لام حذف گردیده است.

۵. قبل از «لا تشرکوا» «اتل علیکم» در تقدیر گرفته شود، ای: «اتل علیکم ما حرم ربکم و اتل علیکم ان لا تشرکوا» پس جمله دوم حذف گردیده است، چون صدر آیه دلالت بر آن دارد و زجاج این وجوه سه گانه که در آیه فعل تقدیر می‌گردد جایز دانسته است.

۶. کلام بر «ربکم» تمام می‌شود و ابتدا به جمله بعد باشد، ای: «أتل مّا حرّم ربّکم علیکم ان لا تشرکوا» و «علیکم» اسم فعل است به معنای «الزموا ان لا تشرکوا» و «ان تحسنوا بالوالدین احساناً» و «ان لا تقتلوا ولا تضربوا» جملات مذکور مفعول «علیکم» می‌شود که تأویل به مصدر برمی‌گردد. به هر حال کلمه **لا** بر وجه اول و دوم زاید است و بنابر چهار وجه دیگر نافیه است.

۷. **ان** در جمله «ان تشرکوا» مفسرّه است، چون در این آیه معنای قول (اتل) بر آن مقدم شده است. پس باید **لا** ناهیه باشد و تقدیر آیه: «اقول لکم لا تشرکوا به شیئاً واحسنوا بالوالدین احساناً» و جمله و «بالوالدین احساناً» تأویل می‌شود به جمله انشائیه تا این که عطف جمله انشائیه بر انشا باشد و بر این وجه باید فعل مضارع مجزوم به لا ناهیه باشد و این دو وجه اخیر را ابن شجری گفته است.

ج) آیه ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ جاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِها قُلْ إِنَّما اَلآياتُ عِنْدَ اللّهِ وَما يُشْعِرُكُمْ أَنَّها إِذا جاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ﴾؛ آنها قسم می‌خوردند که جداً به قسم خود عمل کنند که اگر از طرف خدا نشانه بیاید ایمان بیاورند و چون می‌دانی که اگر نشانه‌ای بیاید ایمان بیاورند. در جمله «انها اذا جائت» دو قرائت وجود دارد:

۱. به کسر همزه **انّ** و براساس این قرائت **لا** در «لا یؤمنون» نافیه است و جمله «ما یشعرکم» جمله تامّه است به معنای «ای شیء یعلّمکم» که باید بر این جمله وقف شود و جمله «وانّها لا یؤمنون» مستأنفه است و اخبار از عدم ایمان آنان است. قرائت دوم به فتح همزه **انّ**، بنابر این در باره **لا** دو قول است:

قول اول: قول خلیل، فارسی و جمع دیگر است که **لا** زاید است، چون اگـر زایـد نباشد می‌تواند این آیه برای کفّاری که ایمان نیاورده‌اند عـذر مـوجهی بـاشد، چـون معنای آیه این است: از کجا می‌دانید که اگر خداوند آیه می‌آورد آنها ایمان نمی‌آورند. عذر آنها نیامدن آیاتی است که درخواست کرده بودند و اگر **لا** زاید باشد معنای آیه: از کجا می‌دانید که اگر آیه می‌آمد آنها ایمان می‌آوردند، ولی زجاج گفته: براسـاس ایـن توجیه **لا** نافیه است، نه زایده و در قرائت فتح هم واجب است نافیه باشد.

قول دوم: **لا** نافیه است، ولی در توجیه آیه اختلاف است: نحّاس گفته: آیه به تقدیر معطوف است و «ما یشعرکم انها اذا جائت لا یؤمنون یؤمنون». خلیل گفته: «انها» بـه معنای **لعلّ** است ای: «لعلّها اذا جائت لا یؤمنون» همان طوری که در جمله «ائت السوق أنك تشتری لنا شیئا» أنّ به معنای لعلّ می‌باشد و زجاج همین وجه را ترجـیح داده و ادعای اجماع بر آن کرده است، ولی فارسی این معنا را رد کرده است، به این دلیل که اگر **انّ** به معنای **لعلّ** باشد در آن معنای توقع و انتظار و تحقق فعل است که بعد از **لعلّ** واقع شده است و در قرائت کسر انّ آیه اخبار از نفی فعل را افاده می‌دهد به این که آنها ایمان نیاورده‌اند. این معنا با توقع ایمان آنان منافات دارد. خلاصة استدلال بـرگشت دارد به این که هر معنایی که در قرائت کسر از آیه استفاده می‌شود باید در قرائت فتح هم استفاده شود و حال آن که براساس این ترکیب این چنین نیست. این استدلال نظیر استدلال زجاج است که می‌گفت: **لا** زاید نیست، چون باید بین دو قرائت فتح و کسر انّ از نظر معنا وحدت باشد، ولی برای قول خلیل که **انّ** را به معنای **لعلّ** می‌داند انـتصار

جسته‌اند این که لعلّ غالباً قبل از فعل «دری» واقع می‌شود؛ مثل: ﴿وَما یُدْرِیكَ لَعَلَّهُ یَزَّکّیٰ﴾ و در آیه مورد نظر قبل از انّ «یشعرکم» ذکر شده است که به معنای «یدریکم» می‌باشد. پس مناسب است که **انّها** به معنای **لعلّها** باشد. مؤیّد مطلب این که در قرائت ابی بن کعب به جای «وما یشعرکم» و «مایدریکم» آمده است. گروه دیگر گفته‌اند: **انّ** به معنای تأکید آمده است، نه به معنای ترجی و منظور از آیه کسی است که حکم به کفرش شده و از ایمان او هم مأیوس به واسطه تقدیر و سرنوشت اشخاص. عبارت: «والسیاق یأباه» در بعض نسخه‌های مغنی وجود ندارد. مراد از «علی الظاهر» این است که سیاق آیه ایمان آوردن آنها را منع می‌کند چون مؤمنان قسم کفار را می‌شنیدند خیال می‌کردند که اگر خواسته آنها عملی شود ایمان خواهند آورد. پس آیه برای عذر مؤمنان در پندار آنها نازل گردیده، یعنی شما مؤمنان در این پندار معذورید، چون نمی‌دانید تقدیر الهی بر کفر آنان سبقت گرفته است و اگر چه خواسته آنها هم برآورده شود ایمان نمی‌آورند. همان طوری که در سوره یونس آمده: ﴿إِنَّ الَّذِینَ حَقَّتْ عَلَیْهِمْ کَلِمَةُ رَبِّكَ لا یُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جاءَتْهُمْ کُلُّ آیَةٍ ...﴾ و بر همین معناکه **انّ** برای تأکید باشد، بعضی قبل از «لایؤمنون» کلمه «لانهم» را تقدیر گرفته‌اند، ای: «وما یشعرکم لانهم لا یؤمنون» ولام در «لانهم» متعلق به فعل محذوف (امتنعنا) است ای: (لاجل انهم لایؤمنون امتنعنا من الایتان بالآیة»؛ یعنی قدر الهی بر این است که آنها ایمان نمی‌آورند ما از اتیان آیاتی که آنها می‌خواستند امتناع کردیم. هم چنین آیه: ﴿وَما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآیاتِ إِلّا أَنْ کَذَّبَ بِها الْأَوَّلُونَ﴾ این آیه با صراحت مطلب مورد بحث را بیان می‌کند و فارسی همین توجیه را در آیه اختیار کرده است.

البته باید دانست که مفعول دوم «لا یشعرکم»، «ایمانهم» می‌باشد. بنابر این قول و قول خلیل که **انّها** را به معنای **لعلّ** می‌دانست که آن کلمه محذوف است، ای: «و ما یشعرکم ایمانهم» و اما بنابر اقوال و وجوه دیگر، مفعول دوم «یشعرکم» **انّ** و صله آن

می‌باشد. خلاصه اقوال:

- **ان** به کسر همزه و جمله «انها» مستأنفه باشد.

- به فتح همزه و **لا** در «لا یشعرون» زاید باشد.

- **لا** نافیه و بعد از «لا یؤمنون» جمله او یؤمنون تقدیر شود.

- **آنّها** به فتح همزه به معنای لعلّها.

- **ان** برای تأکید باشد و لانافیه.

د) آیه: **﴿وَحَرامٌ عَلىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾**.

امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان برای این آیه وجوهی ذکر کرده است که بنابر چند وجه، **لا** زاید است. معنای آیه بنابر قول مصنف، «حرام»، یعنی «ممتنع علی اهل قریة...» خلاصه معنا: آنهایی که کفرشان مقدر شده، تا قیامت از کفرشان برنمی‌گردند و بر این تقدیر «فحرام» خبر مقدم می‌شود و مبتدا أنّ مفتوحه و صله‌اش است مثل آیه: «لهم اللیل انا حملنا» در این جا «انّا حملنا» مبتداست و آیه خبرش می‌باشد که وجوباً بر آن مقدم شده است، چون اگر خبر بعد از مبتدا ذکر شود ان مخففة با آن که به معنای **لعلّ** هست اشتباه می‌شود. پس جایز نیست که «حرام» مبتدا باشد و **انّ** با صله‌اش فاعل که آن را از خبر بی‌نیاز کند، چنان چه ابوالبقاء گفته، زیرا «حرام» صریح در وصفیت نیست و علاوه بر این نفی و استفهام بر آن مقدم نشده است. پس باید «حرام» خبر مقدم باشد. البته بنابر تفصیلی که گفته شد و بنابر این ترکیب **لا** در «لا یرجعون» زاید است.

قول دیگر این که **لا** نافیه است و اعراب بر وجه مقدم است و معنای آیه: «ممتنع علیهم انّهم لا یرجعون...»؛ ممکن نیست که آنها به آخرت رجوع نکنند بلکه به طور یقین رجوع خواهند کرد. یعنی عدم رجوع آنها ممتنع است و کلمه ممتنع از «حرام» استفاده می‌شود. بنابراین که **لا** نافیه باشد ترکیب دیگر هم وجود دارد: «حرام» مبتدا و

خبرش محذوف و «حرام» به معنای ممتنع است، ای: «ممتنع قبول اعمالهم». «حرام» نکره است، ولی به جار و مجرور تخصیص خورده است پس مبتدا بودن آن مشکلی ندارد. توجیه دیگر (بنابر این که **لا** نافیه باشد) این که «حرام» خبر برای مبتدای محذوف است: «والعمل الصالح حرام علیهم» براساس این دو وجه اخیر جمله «فانهم لا یرجعون» تعلیل است ولام در آن تقدیر گرفته می‌شود، ای: «لانهم لا یرجعون»

دلیل بر مبتدای محذوف بودن در وجه اول جمله‌ایست که قبل از آیه ذکر شده: **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا كُفْرانَ لِسَعْيِهِ﴾** از آیه استفاده می‌شود که عمل صالح مخصوص مؤمنین است که بعد از عمل کُفران نمی‌کنند. پس مفهومش این که باید عمل صالح بر کفاری که مستحق عقوبت هستند حرام باشد. مؤید این توجیه این که در بعضی قرائت‌ها «اِنّهم» به کسر خوانده شده است. پس کلام قبلش به تقدیر مبتدا کلام تامی است.

هـ) آیه: **﴿ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ ٱللّٰهُ ٱلْكِتابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنّاسِ كُونُوا عِباداً لِي مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُونُوا رَبّانِيِّينَ بِما كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتابَ وَبِما كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا ٱلْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْباباً﴾** در جمله «لا یأمرکم» دو قرائت است: ـ رفع و نصب. ابن نافع، ابن کثیر، ابو عمرو و کسائی به رفع «لا یأمرکم» قرائت کرده‌اند. آنهااین جمله را از ما قبلش مقطوع می‌دانند و فاعل «لا یأمر» ضمیری است که به «الله» برمی‌گردد ای: «ولا یأمرکم الله» وممکن است ضمیر فاعل به رسول الله برگردد و کلمه **لا** بر مبنای این قرائت، نافیه است. البته قرائت بعضی از قاریان مؤید استیناف «ولن یأمرکم» است که به جای «لا» «لن» آورده است. براساس این قرائت عطف بر ما قبلش که (ان یأتیه) باشد نیست و «**لا** بنابر قرائت رفع» نافیه است.

قرائت دیگر به نصب است که ابن عامر، عاصم و حمزه این قرائت را اختیار کرده‌اند. پس باید جمله و «لا یأمرکم» عطف بر جمله «أن یؤتیه» باشد چنان چه جمله

«یقول» عطف بر همان است و کلمه **لا** بر مبنای این تقدیر زاید است که جمله منفی سابق را «وما کان بشر» تأکید می‌کند ولی زمخشری و دیگران، عطف بر «ثمّ یقول» گرفته‌اند و براساس این تقدیر برای کلمه **لا** دو وجه احتمال داده می‌شود:

یکم. **لا** زاید باشد و تقدیر بر این وجه: «ماکان لبشر ان ینصبه الله للدعاء الی عبادته وترك الانداد ثمّ یأمر الناس بان یکونوا عباداً له...»؛ یعنی نیست برای بشری که خدا او را منصوب نموده است که مردم را بخواند به عبادت او و ترک شرک پس از این امر کند به این که مردم بنده او باشند و امر کند شما را که ملائکه و انبیا را ارباب قرار دهید.

زمخشری گفته: این معنا نظیر جمله «ماکان لزید أن یکرمه ثم یُهیننی و لا یستخفّ بی» یعنی نیست برای زید که اکرام کند او را پس توهین نماید مرا و استخفاف کند به من. پس **لا** در «لا یستخف» زاید است، همان طوری که در «لا یأمرکم» زاید است.

دوم. لا زاید نباشد و زمخشری این وجه را توجیه کرده است به این که پیامبر ﷺ مشرکان قریش را از عبادت ملائکه و اهل کتاب را از عبادت عُزیز و مسیح نهی می‌کرد. پس چون علمای نصارای نجران خطاب به پیامبر گفتند: آیا اجازه می‌دهی که تو را پروردگار خود بگیریم، آن گاه آیه نازل شد: «ماکان لبشر ان یستنبئه الله»؛ نیست برای کسی که خدا او را پیامبر می‌گیرد مردم را به عبادت خود دعوت کند و از عبادت ملائکه و انبیا نهی کند. این خلاصه توجیه زمخشری است.

در این جا زمخشری «لا یأمر» را تفسیر به نهی کرده[۱] و گفته: «وینهاهم» با این که اصطلاحاً «لا یأمر» به معنای نهی نیست. این تعبیر به دو دلیل است: اول این که حالت پیامبر که واقعاً بر آن حالت بوده، نهی از کردار آنها است، نه سکوت. گر چه تعبیر به «لا یأمرکم» سکوت را می‌رساند در مقابل کردار مشرکان و قریش. یا این که این تعبیر اعم

---

۱. بنابراین که لا نافیه باشد نفی امر دو صورت دارد: این که سکوت از فعل باشد و دیگر این که نهی از فعل باشد.

از سکوت و نهی است. زمخشری معنای دوم (نهی) را اختیار کرده باشد، ضمیرها در «لانّها» به نهی برمی‌گردد و در نسخه دیگر «لانه» دارد، یعنی علت این تفسیر این که حالت پیامبرﷺ نهی از فعل مذکور است و این حالت که مشرکان درخواست کرده بودند با امر کردن به عبادات نفس خود، منافات دارد، زیرا نهی از عبادت کسانی که آنها عبادت او را می‌کردند به دلیل این بوده که مخلوق خدا بودند. پس سزاوار نیست که پیامبر را عبادت کند با این که در مخلوق بودن با دیگران شریک بوده است. پس چگونه آنها را به عبادت خود دعوت نماید. البته در جمله «لا یأمرکم» بر قرائت نصب و رفع التفات وجود دارد، یعنی از غیبت به خطاب و بالعکس. گاهی از این دو به متکلم و از متکلم به خطاب و غیبت. در آیه ضمیر «یأمرکم» به «الناس» برمی‌گردد، ولی از باب التفات چون «یأمرکم» خطاب می‌باشد پس التفات از غیبت به خطاب است ای: «یأمر الناس ویأمرکم.»

یک تنبیه

مخفی نماند که آیه: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ﴾ در این آیه اکثر فعل مضارع را با **لا** قرائت کرده‌اند، ولی جماعتی با لام تلفظ نموده‌اند (لتصبّن...). ابوالفتح این قرائت را بر حذف الف توجیه کرده که در اصل **لا** بوده است و الف برای تخفیف حذف شده است، همان طوری که الف اما برای تخفیف در جمله «ام الله» حذف گردیده است. در حالی که ابوالفتح می‌توانست بین دو قرائت جمع کند به این صورت که **لا** در قرائت مشهور زاید است تا جمله «لاتصبن» جمله مثبت باشد.

عبارت: «لانّ التوکید...» علت است برای این که ابوالفتح **لا** را زاید نگرفته است، چون نون تأکید در مضارعی که با **لا** ناهیه باشد، می‌آید و یا با **لا** نافیه و زایده نمی‌آید. پس باید **لا** ناهیه یا نافیه باشد.

لات

اختلف فيها في أمرين:

أحدهما: في حقيقتها، وفى ذلك ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها كلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء على قولين، أحدهما: أنها في الأصل بمعنى نقص من قوله تعالى ﴿لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيْئاً﴾[1] فإنه يقال: لات يليت، كما يقال: ألت يألت، وقد قرئ بهما، ثم استعملت للنفي كما أن قل كذلك، قاله أبوذر الخشني. والثاني: أن أصلها ليس بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأبدلت السين تاء.

والمذهب الثاني: أنها كلمتان: لا النافية، والتاء لتأنيث اللفظة كما في ثمت وربت، وإنما وجب تحريكها لالتقاء الساكنين، قاله الجمهور.

والثالث: أنها كلمة وبعض كلمة، وذلك أنها لا النافية والتاء زائدة في أول الحين، قاله أبو عبيدة وام الطراوة.

واستدل أبو عبيدة بأنه وجدها في «مصحف الامام» ـ وهو مصحف عثمان رضى الله عنه ـ مختلطة بحين في الخط، ولا دليل فيه، فكم في خط المصحف من أشياء خارجة عن القياس.

ويشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء والهاء، وأنها رسمت منفصلة عن الحين، وأن التاء قد تكسر على أصل حركة التقاء الساكنين، وهو معنى قول الزمخشري «وقرئ بالكسر على البناء كجير»، انتهى. ولو كانت فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجه.

الأمر الثاني: في عملها، وفي ذلك أيضاً ثلاثة مذاهب:

---

١. الحجرات (٤٩) الآية ١٤.

أحدها: أنها لا تعمل شيئاً، فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف، وهذا قول للاخفش، والتقدير عنده في الآية لا أرى حين مناص، وعلى قراءة الرفع ولا حين مناص كائن لهم.

والثاني: أنها تعمل عمل إنّ، فتنصب الاسم وترفع الخبر، وهذا قول آخر للاخفش.

والثالث: أنها تعمل عمل ليس، وهو قول الجمهور.

وعلى كلِّ قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين، والغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع.

واختلف في معمولها، فنص الفراء على أنها لا تعمل إلا في لفظة الحين، وهو ظاهر قول سيبويه، وذهب الفارسي وجماعة إلى أنها تعمل في الحين وفيما رادفه، قال الزمخشري: زيدت التاء على لا، وخصَّت بنفي الأحيان.

تنبيه

قرئ ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾[1] بخفض الحين، فزعم الفراء أن لات تستعمل حرفاً جاراً لأسماء الزمان خاصة كما أن مذ ومنذ كذلك، وأنشد:

طلبوا صلحا ولات أوان　　　فأجبنا أن لات حين بقاء

وأجيب عن البيت بجوابين: أحدهما : أنه على إضمار من الاستغراقية، ونظيره في بقاء عمل الجار مع حذفه وزيادته قوله:

ألا رجل جزاه الله خيراً　　　يدل على محصلة تبيت

فيمن رواه بجر رجل، والثاني: أن الاصل «ولات أوان صلح» ثم بنى المضاف لقطعه عن الاضافة، وكان بناؤه على الكسر لشبهه بنزال وزنا، أو لانه قدر بناؤه على

---

١. ص (٣٨) الآية ٣.

السكون ثم كسر على أصل التقاء الساكنين كأمس، وجير، ونون للضرورة، وقال الزمخشري: للتعويض كيومئذ، ولو كان كما زعم لأعرب لان العوض ينزل منزلة المعوض عنه، وعن القراءة بالجواب الأول وهو واضح، وبالثاني وتوجيهه أن الأصل «حين مناصهم» ثم نزل قطع المضاف إليه من مناص منزلة قطعه من حين لاتحاد المضاف والمضاف إليه، قاله الزمخشري، وجعل التنوين عوضاً عن المضاف إليه، ثم بنى الحين لاضافته إلى غير متمكن، انتهى. والاولى أن يقال: إن التنزيل المذكور اقتضى بناء الحين ابتداء، وإن المناص معرب وإن كان قد قطع عن الاضافة بالحقيقة لكنه ليس بزمان، فهو ككل وبعض.

نحويون از دو جهت در باره **لات** اختلاف دارند:

الف) در حقیقت این کلمه. در این جهت چهار قول وجود دارد:

۱. کلمه بسیطی است. فعل ماضی «لات یلیت» به معنای نقص می‌باشد که هم لازم استعمال می‌شود و هم متعدی، چنان چه در سوره حجرات آمده: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيْئاً﴾ ای: «لا ینقص اعمالکم شیئاً» «اعمال» فاعل و «شیئاً» مفعولش متعدی استعمال شده است از باب فعل یفعل (به کسر عین) همان طوری که «أَلَت یألت» هم بر همین وزن و همین معنا آمده است و در «آلا یألتکم» هم قرائت شده است که مضارع «آلَت» باشد و **لات** گر چه فعل ماضی است، اما در معنای نفی هم استعمال می‌شود، همان طوری که «قلّ» به معنای «قِلّة» است و در نفی هم استعمال می‌شود؛ مثل: «قلَّ رجل یأتینی» ای: «لا رجل یأتینی» و چون «قلّ» برای نفی می‌آید در حکم این است که فاعلی ندارد. این قول ابوذر الخشنی است.

۲. بعضی گفته‌اند: اصل «لات لیس» بوده است (به کسر یاء و فتح لام)، چون ما قبل یاء مفتوح است، یاء به الف تبدیل شد و سین بدل به تاء چنان چه در عدد «ستّه» سین به

تاء بدل شده و در تاء ادغام گشته است، چنانچه ستّ در اصل سدس بوده به دلیل سادس که به عنوان صفت از سدس گرفته می‌شود، سین آخر بدل به تاء و دال در تاء ادغام شده است.

۳. **لات** مرکب از کلمه **لا** و «تاء» تأنیث است و حرکت تاء به دلیل رفع التقای ساکنین است که بین الف و تاء واقع شده است. جمهور نحویون بر همین قول‌اند پس **لات** نظیر ثمّه وربّه که تاء تأنیث در آخرش آمده است.

۴. **لات** مرکب از لا و جزء کلمه بعدش، یعنی تاء حین است که باید در نوشتن با حین نوشته شود: «لا تحین». این قول ابوعبیده و ابن طراوه است و ابو عبیده گفته بر صحت این قول استدلال کرده است که در مصحف امام یعنی عثمان، حین را با تاء نوشته‌اند و «لاتحین» که بتواند دلیل بر مذهب چهارم باشد، ولی این قول مردود است، چون اوّلاً، همان طوری که نجم الائمه گفته، مشهور در میان کتّاب فصل بین تاء و حین است و ثانیاً، گاهی **لات** بر اسمای زمان دیگر وارد می‌شود مثل: «الساعه». پس باید تاء بر ساعت و داخل شود و ثالثاً، نوشتن چیزی در بعض نسخ نمی‌تواند دلیل بر مدعا باشد، زیرا در نوشتن ها مخالفت با قاعده پیش می‌آید. پس قول مشهور حق است و تأیید می‌شود به این که در هنگام وقف گاهی تاء و زمانی ها تلفظ می‌شود. دیگر این که تاء در آخر **لا** نوشته می‌شود، منفصل از کلمه بعدش و گاهی کسره داده می‌شود، بنابر قاعده اصل التقای ساکنین. زمخشری گفته: «وقرئ بالکسر علی التاء کجیر» این علایم ثابت می‌کند که تاء تأنیث است و کلمه **لات** حرف است، نه فعل ماضی، زیرا فعل ماضی آخرش کسره ندارد چنان چه قول اول و دوم بود.

ب) اختلاف در عمل **لات** می‌باشد و در این جهت سه قول وجود دارد:

۱. هیچ عملی ندارد. پس اگر اسم مرفوع بعدش واقع شود عامل در آن چیز دیگر خواهد بود که اگر رفع باشد مبتداء یا خبر در تقدیر گرفته می‌شود و اگر نصب باشد

عامل در آن فعل مقدر خواهد بود. پس در مثال ﴿وَلاتَ حِينَ مَناصٍ﴾ که به نصب خوانده می‌شود، تقدیر «ولات اری حین مناص» و اگر به رفع باشد: «ولات حین مناص کائن.»

۲. عمل **ان** و اخواتش را انجام می‌دهد و این قول اخفش است.

۳. نصب به اسم و رفع به خبر می‌دهد، عمل **کان** و این قول جمهور نحویون است.

بنابر هر سه قول بعد از **لات** دائم یک معمول ذکر می‌شود، نه دو معمول و آن معمول اغلب خبرش می‌باشد و بیشتر اسمش حذف شده و نیز در بارۀ اسمی که معمول **لات** واقع می‌شود، اختلاف است. فراء تصریح کرده است که فقط در **حین** عمل می‌کند و ظاهر کلام سیبویه نیز همین است.

نجم الائمه از فراء نقل کرده است که به طور معمول، **لات** از اسماء اوقات است و **حین** هم از اسمای اوقات است. مصنف گفته: فراء تصریح کرده است که **لات** عمل نمی‌کند، مگر در **حین**. ظاهر قول سیبویه نیز همین است و فارسی و جماعتی گفته‌اند: **لات** در **حین** و اسمایی که مرادف با **حین** است عمل می‌کند، اما زمخشری گفته: تاء در آخر **لا** زیاد شده پس **لا** مخصوص نفی احیان گردیده است.

تنبیه

بعضی در آیۀ: ﴿وَلاتَ حِينَ مَناصٍ﴾ کلمه **حین** را به جرّ قرائت کرده‌اند، لذا فراء عقیده دارد که **لات** به عنوان حرف جر هم استعمال می‌شود آن هم در اسماء زمان حاضر، مانند: **مذ** و **منذ** و استدلال به قول شاعر کرده است:

طلبوا صلحا ولات أوان   فأجبنا أن لات حين بقاء

«ولات اوان» یعنی طلب کردند این قوم صلح ما را ونیست وقت صلح.

در این شعر **«اوان»** بعد از **لات** مجرور واقع شده است. پس باید **لات** حرف جر

باشد، اما جواب داده شده است که اولاً، اوان مجرور به من استغراقیه مقدره است، پس حرف جر حذف شده و مجرور باقی مانده است مثل عبارت: «الا رجل جزاه الخیر» که در اصل «الا مِن رجل» بوده است.

ثانیاً: گفته می‌شود تقدیر و «**لات** اوان» صلح بوده است که لات بر مضاف و مضاف الیه داخل شده و **اوان** مضاف «وصلح» مضاف الیه است و چون **اوان** از اضافه مقطوع گردیده، شباهت لفظی به **نزال** دارد مبنی بر کسر شده است و یا این که به واسطه التقای ساکنین در اصل مبنی بر سکون است و به خاطر التقای ساکنین حرکت کسره در آخرش آمده است. پس حرکت به واسطه عامل نیست بلکه مبنی بر جر است. اما تنوین یا به جهت ضرورت شعر است، یا این که عوض از مضاف الیه می‌باشد که حذف شده؛ مثل «حینئذٍ» که تنوین در آن عوض از «کان کذا» می‌باشد. این قول زمخشری است، اما قول او مردود است، زیرا تنوین عوض در اسمای معرب آورده می‌شود، چون جانشین مضاف الیه است و اضافه شدن اسم دلیل بر معرب بودن آن اسم می‌باشد، زیرا اضافه از مختصات اسم است.

اشکال دیگر این که اگر تنوین عوض از مضاف الیه باشد، مثل این است که مضاف الیه ذکر شده باشد که در این صورت باید اسم معرب باشد، نه مبنی، در حالی که زمخشری گفته: «ثمّ بنی الحین لإفته الی غیر المتمکن» که عبارت از مناص باشد، چون اسم زمان هرگاه به مبنی اضافه شود مبنی می‌گردد و مبنی بودن مناص به دلیل این است که از اضافه قطع شده است، اما در کلام زمخشری تناقض است، زیرا علت مبنی بودن **حین** را در اول قطع از اضافه می‌داند و در آخر اضافه به غیر متمکن (مناص) و دلیل آخرش صحیح نیست، زیرا **مناص** معرب است و قطع از اضافه در اسمای غیر زمان، اسم را مبنی نمی‌کند و مناص اسم زمان نیست بلکه نظیر «بعض وکل» است.

لو

على خمسة أوجه:

أحدها: لو المستعملة في نحو «لو جاءني لاكرمته» وهذه تفيد ثلاثة أمور:

أحدها: الشرطية، أعني عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها.

والثاني: تقييد الشرطية بالزمن الماضي، وبهذا الوجه وما يذكر بعده فارقت إن، فإنّ تلك لعقد السببية والمسببية في المستقبل، ولهذا قالوا: الشرط بإن سابق على الشرط بلو، وذلك لان الزمن المستقبل سابق على الزمن الماضي، عكس ما يتوهم المبتدؤون، ألا ترى أنك تقول «إن جئتني غدا أكرمتك» فإذا انقضى الغد ولم يجئ قلت: «لو جئتني أمس أكرمتك».

الثالث: الامتناع، وقد اختلف النحاة في إفادتها له، وكيفية إفادتها إياه على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها لا تفيده بوجه، وهو قول الشلوبين، زعم أنها لا يدل على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، كما دلّت إن على التعليق في المستقبل، ولم تدلّ ان بالاجماع على امتناع ولا ثبوتٍ، وتبعه على هذا القول ابن هشام الخضراوي.

وهذا الذي قالاه كإنكار الضروريات، إذ فهم الامتناع منها كالبديهي، فإنّ كل من سمع «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصحّ في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى، تقول «لو جاءني أكرمته، لكنه لم يجئ»، ومنه قوله:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة ... كفانى ولم أطلب قليل من المال

ولكنما أسعى لمجد مؤثل ... وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى

وقوله:

فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت ولكن حمد الناس ليس بمخلد

ومنه قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَلٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾[1] أي: ولكن لم أشأ ذلك فحق القول مني، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَراكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنازَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ سَلَّمَ﴾[2] أي فلم يريكموهم كذلك، وقول الحماسي:

لو كنت من مازن لم تستبسح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

ثم قال:

لكن قومي وإن كانوا ذوى عدد ليسوا من الشر في شئ وإن هانا

إذ المعنى لكننى لست من مازن، بل من قوم ليسوا في شئ من الشر وإن هان وإن كانوا ذوى عدد، فهذه المواضع ونحوها بمنزلة قوله تعالى ﴿وَما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَلٰكِنَّ ٱلشَّياطِينَ كَفَرُوا﴾[3] ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ قَتَلَهُمْ﴾ ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ رَمىٰ﴾[4].

والثانى: أنها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعاً، وهذا هو القول الجاري على ألسنة المعربين، ونص عليه جماعة من النحويين، وهو باطل بمواضع كثيرة، منها قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ ٱلْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتىٰ وَحَشَرْنا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً ماكانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾[5] ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ

---

١. السجدة (٣٢) الآية ١٣.

٢. الأنفال (٨) الآية ٤٣.

٣. البقرة (٢) الآية ١٠٢.

٤. الأنفال (٨) الآية ١٧.

٥. الأنعام (٦) الآية ١١١.

أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰهِ﴾[١] وقول عمر رضي الله عنه «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه» وبيانه أن كلّ شيء امتنع ثبت نقيضه، فإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام»، وبالعكس، وعلى هذا فيلزم على هذا القول في الآية الاولى ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة وتكليم الموتى لهم وحشر كلّ شيء عليهم، وفي الثانية نفاد الكلمات مع عدم كون كلّ ما في الأرض من شجرة أقلاما تكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة الأبحر مملوءة مداداً وهي تمد ذلك البحر، ويلزم في الأثر ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف، وكل ذلك عكس المراد.

والثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب، ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساوياً للشرط في العموم كما في قولك «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» لزم انتفاؤه، لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه، وإن كان أعم كما في قولك «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» فلا يلزم انتفاؤه، وإنّما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط، وهذا قول المحقّقين.

ويتلخص على هذا أن يقال: إنّ «لو» تدلّ على ثلاثة أُمور: «عقد السببية والمسببية» و«كونهما في الماضي» و«امتناع السبب».

ثم تارة يعقل بين الجزءين ارتباط مناسب وتارة لا يعقل.

فالنوع الاول على ثلاثة أقسام:

ما يوجب فيه الشرع أو العقل انحصار مسببية الثاني في سببية الأول، نحو ﴿وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها﴾[٢] ونحو «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» وهذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً.

وما يوجب أحدهما فيه عدم الانحصار المذكور نحو «لو نام لانتقض وضوؤه»

---

١. لقمان (٣١) الآية ٢٧.

٢. الأعراف (٧) الآية ١٧٥.

ونحو «لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً» وهذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني كما قدمنا.

وما يجوّز فيه العقلِ ذلك نحو «لو جاءني أكرمته» فإن العقل يجوّز انحصار سبب الاكرام في المجيء، ويرجحه أن ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على الأول، وأنه المتبادر إلى الذهن، واستصحاب الاصل، وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوى لانتفاء السبب، لا على الانتفاء مطلقاً، ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق.

والنوع الثاني قسمان:

أحدهما: ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط أو فقد، ولكنه مع فقده أولى، وذلك كالاثر عن عمر، فإنه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال، وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى، وإنما لم تدل على انتفاء الجواب لامرين:

أحدهما: أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة، وفي هذا الأثر دلّ مفهوم الموافقة على عدم المعصية، لأنه إذا انتفت المعصية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى، وإذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة.

الثاني: أنه لما فقدت المناسبة انتفت العلّية، فلم يجعل عدم الخوف علة عدم المعصية، فعلمنا أن عدم المعصية معلل بأمر آخر، وهو الحياء والمهابة والاجلال والاعظام، وذلك مستمر مع الخوف، فيكون عدم المعصية عند عدم الخوف مستنداً إلى ذلك السبب وحده، وعند الخوف مستنداً إليه فقط أو إليه وإلى الخوف معاً، وعلى ذلك تتخرج آية لقمان، لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفد مع كثرة هذه الامور فلان لا تنفد مع قلتها وعدم بعضها أولى، وكذا ﴿وَلَوْ سَمِعُوا ما اَسْتَجابُوا لَكُمْ﴾[1]

---

۱. فاطر (۳٥) الآية ١٤.

لان عدم الاستجابة عند عدم السماع أولى، وكذا ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾[١] فإن التولى عند عدم الاسماع أولى، وكذا ﴿لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذاً لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفاقِ﴾[٢] فإن الامساك عند عدم ذلك أولى.

والثاني: أن يكون الجواب مقرراً على كل حال من غير تعرض لأولوية نحو ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ﴾[٣] فهذا وأمثاله يعرف ثبوته بعلة أُخرى مستمرة على التقديرين، والمقصود في هذا القسم تحقيق ثبوت الثاني، وأما الامتناع في الاول فإنه وإن كان حاصلاً لكنه ليس المقصود.

وقد اتضح أن أفسد تفسير لـ«لو» قول من قال: حرف امتناع لامتناع، وأن العبارة الجيدة قول سيبويه رحمه الله: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقول ابن مالك: حرف يدل على انتفاء تال، ويلزم لثبوته ثبوت تاليه، ولكن قد يقال: إن في عبارة سيبويه إشكالاً ونقصاً. فأما الاشكال فإن اللام من قوله «لوقوع غيره» في الظاهر لام التعليل، وذلك فاسد، فإن عدم نفاد الكلمات ليس معللاً بأن ما في الارض من شجرة أقلام وما بعده، بل بأن صفاته سبحانه لا نهاية لها، والامساك خشية الانفاق ليس معللا بملكهم خزائن رحمة الله، بل بما طبعوا عليه من الشحّ، وكذا التولى وعدم الاستجابة ليس معللين بالسماع، بل بما هم عليه من العتو والضلال، وعدم معصية صهيب ليست معللة بعدم الخوف بل بالمهابة، والجواب أن تقدر اللام للتوقيت، مثلها في ﴿لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ﴾[٤] أي أن الثاني يثبت عند ثبوت الأول . وأما النقض فلانها لا تدلّ على أنها دالة على امتناع شرطها، والجواب أنه مفهوم من قوله «ما كان

---

١. الأنفال (٨) الآية ٢٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ١٠٠.

٣. الأنعام (٦) الآية ٢٨.

٤. الأعراف (٧) الآية ١٨٦.

سيقع» فإنه دليل على أنه لم يقع . نعم في عبارة ابن مالك نقص، فإنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع في الماضي، فإذا قيل «لو حرف يقتضى في الماضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه» كان ذلك أجود العبارات.

تنبيهان

الأول . اشتهر بين الناس السؤال عن معنى الأثر المروى عن عمر رضي الله عنه، وقد وقع مثله في حديث رسول الله ﷺ وفي كلام الصديق رضي الله عنه، وقلّ من يتنبه لهما، فالأول قوله عليه الصلاة والسلام في بنت أبي سلمة: «إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي، إنها لابنة أخي من الرضاعة» فإن حلها له عليه الصلاة والسلام منتف من جهتين: كونها ربيبته في حجره، وكونها ابنة أخيه من الرضاعة، كما أن معصية صهيب منتفية من جهتي المخافة والاجلال. والثاني قوله رضي الله عنه لما طوّل في صلاة الصبح وقيل له كادت الشمس تطلع ـ : «لو طلعت ما وجدتنا غافلين» لأن الواقع «عدم غفلتهم» و«عدم طلوعها» وكل منهما يقتضى أنها لم تجدهم غافلين، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلانها إذا لم تطلع لم تجدهم البتة لا غافلين ولا ذاكرين.

الثاني . لهجت الطلبة بالسؤال عن قوله تعالى ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾[١] وتوجيهه أن الجملتين يتركب منهما قياس، وحينئذٍ فينتج: لو علم الله فيهم خيراً لتولّوا، وهذا مستحيل، والجواب من ثلاثة أوجه: إثنان يرجعان إلى نفي كونه قياساً وذلك بإثبات اختلاف الوسط، أحدهما: أن التقدير لاسمعهم إسماعاً نافعاً، ولو أسمعهم إسماعاً غير نافع لتولوا، والثاني: أن يقدر ولو

---

١. الأنفال (٨) الآية ٢٣.

أسمعهم على تقدير عدم علم الخير فيهم.

والثالث: بتقدير كونه قياسا متحد الوسط صحيح الانتاج، والتقدير: ولو علم الله فيهم خيراً وقتاً ما لتولّوا بعد ذلك الوقت.

الثاني من أقسام لو: أن تكون حرف شرط في المستقبل، إلا أنها لا تجزم، كقوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ومن دون رمسينا من الارض سبسب

لظل صدى صوتي وإن كنت رمة ... لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

وقول توبة:

ولو أن ليلى الاخيلية سلمت ... على ودوني جندل وصفائح

لسلمت تسليم البشاشة، أوزقا ... إليها صدى من جانب القبر صائح

وقوله:

لا يلفك الراجيك إلّا مظهراً ... خلق الكرام، ولو تكون عديماً

وقوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِمْ﴾[1]، أي وليخش الذين إن شارفوا وقاربوا أن يتركوا، وإنما أوّلنا الترك بمشارفة الترك لان الخطاب للأوصياء، وإنما يتوجه إليهم قبل الترك، لأنهم بعده أموات، ومثله ﴿لا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتّىٰ يَرَوُا ٱلعَذابَ ٱلأَلِيمَ﴾[2] أي حتّى يشارفوا رؤيته ويقاربوها، لان بعده ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾[3] وإذا رأوه ثم جاءهم لم يكن مجيئه لهم بغتة وهم لا يشعرون، ويحتمل أن تحمل الرؤية على حقيقتها، وذلك على أن يكونوا يرونه فلا يظنونه عذاباً مثل ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفاً مِنَ ٱلسَّماءِ ساقِطاً يَقُولُوا سَحابٌ مَرْكُومٌ﴾[4]

١. النساء (٤) الآية ٩.

٢. الشعراء (٢٦) الآية ٢٠١ و ٢٠٢.

٣. النساء (٤) الآية ٩.

٤. الطور (٥٢) الآية ٤٤.

أو يعتقدونه عذاباً، ولا يظنونه واقعاً بهم، وعليهما فيكون أخذه لهم بغتة بعد رؤيته، ومن ذلك ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[1] أي إذا قارب حضوره ﴿وَإِذا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾[2] لان بلوغ الاجل انقضاء العدة، وإنما الامساك قبله.

وأنكر ابن الحاجب في نقده على «المقرب» مجيء لو للتعليق في المستقبل، قال: ولهذا لا تقول: «لو يقوم زيد فعمرو منطلق» كما تقول ذلك مع إن.

وكذلك أنكره بدر الدين بن مالك، وزعم أن إنكار ذلك قول أكثر المحقّقين، قال: «وغاية ما في أدلة من أثبت ذلك أن ما جعل شرطا للو مستقبل في نفسه، أو مقيد بمستقبل، وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناع غيره، ولا يحوج إلى إخراج «لو» عما عهد فيها من المضى»، انتهى.

وفي كلامه نظر في مواضع:

أحدها: نقله عن أكثر المحقّقين، فإنا لا نعرف من كلامهم إنكار ذلك، بل كثير منهم ساكت عنه، وجماعة منهم من أثبتوه.

والثاني: أن قوله «وذلك لا ينافي...» إلى آخره مقتضاه أن الشرط يمتنع لامتناع الجواب، والذي قرره هو وغيره من مثبتي الامتناع فيهما أن الجواب هو الممتنع لامتناع الشرط، ولم نر أحداً صرّح بخلاف ذلك إلا ابن الحاجب وابن الخباز.

فأما ابن الحاجب، فإنه قال في أماليه: ظاهر كلامهم أن الجواب امتنع لامتناع الشرط؛ لأنهم يذكرونها مع لولا فيقولون: لولا حرف امتناع لوجود، والممتنع مع لولا هو الثاني قطعاً، فكذا يكون قولهم في لو، وغير هذا القول أولى، لان انتفاء السبب لا

---

١. البقرة (٢) الآية ١٨٠.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٢١.

يدل على انتفاء مسببه، لجواز أن يكون ثم أسباب أُخر . ويدل على هذا ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا﴾[1] فإنها مسوقة لنفي التعدد في الآلهة بامتناع الفساد، لا أن امتناع الفساد لامتناع الآلهة، لأنه خلاف المفهوم من سياق أمثال هذه الآية، ولأنه لايلزم من انتفاء الآلهة انتفاء الفساد، ولجواز وقوع ذلك وإن لم يكن تعدد في الآلهة، لأن المراد بالفساد فساد نظام العالم عن حالته، وذلك جائز أن يفعله الاله الواحد سبحانه، انتهى.

وهذا الذي قاله خلاف المتبادر في مثل «لو جئتني أكرمتك» وخلاف ما فسروا به عبارتهم، إلاّ بدر الدين بن مالك فإن المعنى انقلب عليه، لتصريحه أولا بخلافه، وإلا ابن الخباز، فإنه من ابن الحاجب أخذ، وعلى كلامه اعتمد، وسيأتي البحث معه.

وقوله: المقصود نفي التعدد لانتفاء الفساد» مسلم، ولكن ذلك اعتراض على من قال: إن لو حرف امتناع لامتناع، وقد بيّـنّا فساده.

فإن قال: إنه على تفسيري لا اعتراض عليهم.

قلنا: فما تصنع بـ« لو جئتني لاكرمتك» و ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ﴾[2] فإنّ المراد نفي الاكرام والاسماع لانتفاء المجيء وعلم الخير فيهم، لا العكس.

وأما ابن الخباز، فإنه قال في شرح الدرة وقد تلا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها﴾[3]: يقول النحويون: إن التقدير لم نشأ فلم نرفعه، والصواب لم نرفعه فلم نشأ، لأن نفي اللازم يوجب نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب وجود اللازم، فيلزم من وجود المشيئة وجود الرفع، ومن نفي الرفع نفي المشيئة، انتهى.

---

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

٢. الأنفال (٨) الآية ٢٣.

٣. الأعراف (٧) الآية ١٧٥.

والجواب أن الملزوم هنا مشيئة الرفع لا مطلق المشيئة، وهي مساوية للرفع، أي متى وجدت وجد، ومتى انتفت انتفى، وإذا كان اللازم والملزوم بهذه الحيثية لزم من نفي كل منهما انتفاءِ الآخر.

الاعتراض الثالث على كلام بدر الدين: أن ماقاله من التأويل ممكن في بعض المواضع دون بعض، فمما أمكن فيه قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا﴾[1] الآية، إذ لا يستحيل أن يقال: لو شارفت فيما مضى أنك تخلف ذرّية ضعافاً لخفت عليهم، لكنك لم تشارف ذلك فيما مضى، ومما لا يمكن ذلك فيه قوله تعالى: ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنّا صادِقِينَ﴾[2] ونحو ذلك.

وكون لو بمعنى «إن» قاله كثير من النحويين في نحو ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنّا صادِقِينَ﴾[3] ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[4]، ﴿قُلْ لا يَسْتَوِي الخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلخَبِيثِ﴾[5]، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[6] ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾[7]، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[8] ونحو «أعطوا السائل ولو جاء على فرس» وقوله:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم ... دون النساء ولو باتت بأطهار

وأما نحو ﴿وَلَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النّارِ﴾[9]، ﴿أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ﴾[10] وقول كعب

١. النساء (٤) الآية ٩.

٢. يوسف (١٢) الآية ١٧.

٣. يوسف (١٢) الآية ١٧.

٤. الصف (٦١) الآية ٩؛ التوبة (٩) الآية ٣٣.

٥. المائدة (٢) الآية ٢٢٦.

٦. البقرة (٢) الآية ٢٢٦.

٧. البقرة (٢) الآية ٢٢٦.

٨. الأحزاب (٣٣) الآية ٥٢.

٩. الأنعام (٦) الآية ٢٧.

١٠. الأعراف (٧) الآية ٩٩.

رضي الله عنه:

«لقد أقوم مقاما» لو يقوم به ‏ ‏ ‏ ‏ أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل

فمن القسم الأول، لا من هذا القسم، لأن المضارع في ذلك مراد به المضي، وتقرير ذلك أن تعلم أن خاصية «لو» فرض ما ليس بواقع واقعاً، ومن ثم انتفى شرطها في الماضي والحال لما ثبت من كون متعلّقها غير واقع، وخاصية «إن» تعليق أمر بأمر مستقبل محتمل، ولا دلالة لها على حكم شرطها في الماضي والحال، فعلى هذا قوله:

قوم إذا صاربوا شدّوا مآزرهم ‏ ‏ ‏ ‏ دون النساء ولو باتت بأطهار

يتعين فيه معنى إن، لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، أما استقباله، فلان جوابه محذوف دل عليه شدوا، وشدوا مستقبل، لانه جواب إذا، وأما احتماله، فظاهر، ولايمكن جعلها امتناعية، للاستقبال والاحتمال، ولان المقصود تحقق ثبوت الطهر لامتناعه، وأما قوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ‏ ‏ ‏ ‏ و من دون رمينا من الأرض سبسب

وقوله:

ولو أنّ ليلى الأخيلية سلّمت ‏ ‏ ‏ ‏ عليَّ ودوني جندل وصفائح

فيحتمل أن «لو» فيهما بمعنى «إن» على أن المراد مجرّد الإخبار بوجود ذلك عند وجود هذه الامور في المستقبل، ويحتمل أنها على بابها وأن المقصود فرض هذه الامور واقعة والحكم عليها مع العلم بعدم وقوعها.

والحاصل أن الشرط متى كان مستقبلاً محتملاً، وليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى، فهي بمعنى إن، ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، ولكن قصد فرضه الآن أو فيما مضى، فهي الامتناعية.

والثالث: أن تكون حرفاً مصدرياً بمنزلة «أن» إلا أنها لا تنصب، وأكثر وقوع هذه

بعد ودّ أو يود، نحو: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ﴾[1]، ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾[2] ومن وقوعها بدونهما قول قتيلة:

ما كان ضرك لو مننت، وربما   من الفتى وهو المغيظ المحنق

وقوله الاعشى:

وربما فات قوما جل أمرهم   من التأني وكان الحزم لو عجلوا

وقول امرئ القيس:

تجاوزت أحراسا عليها ومعشرا   على حراصا لو يسرون مقتلي

وأكثرهم لم يثبت ورود لو مصدرية، والذي أثبته الفراء وأبو علي وأبو البقاء والتبريزي وابن مالك.

ويقول المانعون في نحو ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[3]: إنها شرطية، وإن مفعول يؤيد وجواب لو محذوفان، والتقدير: يودّ أحدهم التعمير لو يعمّر ألف سنة لسرّه ذلك، ولا خفاء بما في ذلك من التكلف.

ويشهد للمثبتين قراءة بعضهم ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[4] بحذف النون، فعطف يدهنوا بالنصب على تدهن لما كان معناه أن تدهن.

ويشكل عليهم دخولها على أنّ في نحو ﴿وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً﴾[5].

وجوابه أن لو إنما دخلت على فعل محذوف مقدر بعد لو تقديره تودّ لو ثبت أن بينها.

---

۱. القلم (٦٨) الآية ٩.

۲. البقرة (٢) الآية ٩٦.

۳. البقرة (٢) الآية ٩٦.

٤. القلم (٦٨) الآية ٩.

٥. آل‌عمران (٣) الآية ٣٠.

وأورد ابن مالك السؤال في ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً﴾[١] وأجاب بما ذكرنا، وبأن هذا من باب توكيد اللفظ بمرادفه نحو ﴿فِجاجاً سُبُلاً﴾[٢] والسؤال في الآية مدفوع من أصله، لأن لو فيها ليست مصدرية، وفي الجواب الثاني نظر، لأن توكيد الموصول قبل مجيء صلته شاذ كقراءة زيد بن علي ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[٣] بفتح الميم.

والرابع: أن تكون للتمني نحو «لو تأتيني فتحدّثني» قيل: ومنه ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً﴾[٤] أي فليت لنا كرة، ولهذا نصب ﴿فَنَكُونَ﴾ في جوابها كما انتصب ﴿فَأَفُوزَ﴾ في جواب ليت في ﴿يا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾[٥] ولا دليل في هذا، لجواز أن يكون النصب في أفوز ﴿فَنَكُونَ﴾ مثله في ﴿إِلّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾[٦] وقول ميسون:

ولبس عباءة وتقر عيني ... أحب إليّ من لبس الشفوف

واختلف في «لو» هذه، فقال ابن الضائع وابن هشام: هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب ليت، وقال بعضهم: هي لو الشرطية أشربت معنى التمنى، بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين: جواب منصوب بعد الفاء، وجواب باللام كقوله:

فلو نبش المقابر عن كليب ... فيخبر بالذنائب أي زير

بيوم الشعثمين تقر عينا ... وكيف لقاء من تحت القبور؟

وقال ابن مالك: هي لو المصدرية أغنت عن فعل التمنى، وذلك أنه أورد قول

---

١. الشعراء (٢٦) الآية ١٠٢.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٣١.

٣. البقرة (٢) الآية ٢١.

٤. الشعراء (٢٦) الآية ١٠٢.

٥. النساء (٤) الآية ٧٢.

٦. الشورى (٤٢) الآية ٥١.

الزمخشري «وقد تجيء لو في معنى التمنى في نحو لو تأتيني فتحدثني» فقال: إن أراد أن الأصل «وددتُ لو تأتيني فتحدثني» فحذف فعل التمنى لدلالة لو عليه فأشبهت ليت في الاشعار بمعنى التمنى فكان لها جواب كجوابها فصحيح، أو أنها حرف وضع للتمني كليت فممنوع، لاستلزامه منع الجمع بينها وبين فعل التمنى كما لا يجمع بينه وبين ليت، انتهى.

والخامس: أن تكون للعرض نحو «لو تنزل عندنا فتصيب خيراً» ذكره في التسهيل.

وذكر ابن هشام اللخمي وغيره لها معنى آخر، وهو القليل نحو «تصدقوا ولو بظلف محرق» وقوله تعالى ﴿وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾[1] وفيه نظر.

وهنا مسائل:

إحداها: أن «لو» خاصة بالفعل، وقد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده، أو اسم منصوب كذلك، أو خبر لكان محذوفة، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ وما بعده خبر.

فالأول كقولهم «لو ذات سوار لطمتنى» وقول عمر رضي الله عنه «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة»، وقوله:

لو غيركم علق الزبير بحبله ... أدى الجوار إلى بنى العوام

والثاني: نحو «لو زيدا رأيته أكرمته».

والثالث: نحو «التمس ولو خاتماً من حديد» واضرب ولو زيداً، وألا ماء ولو بارداً، وقوله:

---

١. النساء (٤) الآية ١٣٥.

لا يـأمن الدهـر ذو بـغي ولو مـلكاً جنوده ضاق عنها السـهل والجـبل

واختلف في ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ﴾[1] فقيل: من الأول، والأصل: لو تملكون تملكون، فحذف الفعل الأول فانفصل الضمير، وقيل: من الثالث، أي لو كنتم تملكون، وردّ بأن المعهود بعد لو حذف كان ومرفوعها معا، فقيل: الأصل لو كنتم أنتم تملكون فحذفا، وفيه نظر، للجمع بين الحذف والتوكيد.

والرابع: نحو قوله:

لو بـــغير المــاء حــلقي شــرق كنت كالغصان بالماء اعـتصاري

وقوله:

لو فـي طـهية أحـلام لمـا عـرضوا دون الذي أنــا أرمــيه ويــرميني

واختلف فيه؛ فقيل: محمول على ظاهره وإن الجملة الاسمية وليتها شـذوذا كـما قيل في قوله:

ونبئت ليلى أرسلت بشـفاعة إلي فهلا نفس ليـلى شـفيعها

قال الفارسي: هو من النوع الأول، والأصل لو شرق حلقي هو شرق، فحذف الفعل أوّلاً والمبتدأ آخراً، وقال المتنبي:

ولو قــلم ألقــيت فــي شــق رأســه من السقم ما غيرت من خط كـاتب

فقيل: لحن، لأنه لا يمكن أن يقدر ولو ألقى قلم، وأقول: روى بنصب قلم ورفـعه، وهما صحيحان، والنصب أوجه بتقدير ولو لابست قلما، كـما يـقدر فـي نـحو «زيـداً حبست عليه» والرفع بتقدير فعل دل عليه المعنى، أي ولو حصَل قلم، أي ولو لوبس قلم، كما قالوا في قوله:

إذا ابن أبي موسى بـلالا بـلغته فقام بفأس بين وصليك جـازر

---

١. الإسراء (١٧) الآية ١٠٠.

فيمن رفع ابناً: إن التقدير إذا بلغ، وعلى الرفع فيكون ألقيت صفة لقلم، ومن الأولى تعليلية على كل حال متعلقة بألقيت، لا بغيرت، لوقوعه في حيز ما النافية، وقد تعلق بغيرت، لان مثل ذلك يجوز في الشعر كقوله: ونحن عن فضلك ما استغنينا.

المسألة الثانية: تقع «أنّ» بعدها كثيرا نحو ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾[1]، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا﴾[2]، ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنا عَلَيْهِمْ﴾[3]، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا ما يُوعَظُونَ بِهِ﴾[4] وقوله:

ولو أن ما أسعى لادنى معيشة　　　كفاني ولم أطلب قليل من المال

وموضعها عند الجميع رفع، فقال سيبويه: بالابتداء ولا تحتاج إلى خبر، لاشتمال صلتها على المسند والمسند إليه، واختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد لو، كما اختصت غدوة بالنصب بعد لدن، والحين بالنصب بعد لات، وقيل: على الابتداء والخبر محذوف، ثم قيل: يقدر مقدماً، أي ولو ثابت إيمانهم، على حد ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنا﴾[5] وقال ابن عصفور: بل يقدر هاهنا مؤخراً، ويشهد له أنه يأتي مؤخراً بعد أما كقوله:

عندي اصطبار، وأما أنني جزع　　　يوم النوى فلوجد كاد يبريني

وذلك لأن لعل لا تقع هنا، فلا تشتبه أن المؤكدة إذا قدمت بالتي بمعنى لعل، فالأولى حينئذ أن يقدر مؤخرا على الاصل، أي ولو إيمانهم ثابت.

وذهب المبرد والزجاج والكوفيون إلى أنه على الفاعلية، والفعل مقدر بعدها، أي ولو ثبت أنهم آمنوا، ورجح بأن فيه إبقاء لو على الاختصاص بالفعل.

---

١. البقرة (٢) الآية ١٠٣.

٢. الحجرات (٤٩) الآية ٥.

٣. النساء (٤) الآية ٦٥.

٤. النساء (٤) الآية ٦٥.

٥. يس (٣٦) الآية ٤١.

قال الزمخشري: ويجب كون خبر أن فعلاً ليكون عوضا من الفعل المحذوف، ورده ابن الحاجب وغيره بقوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ﴾[1] وقالوا: إنما ذاك في الخبر المشتق لا الجامد كالذي في الآية وفي قوله:

ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر   تنبو الحوادث عنه وهو ملموم

وقوله:

ولو أنها عصفورة لحسبتها   مسومة تدعو عبيداً وأزنما

و رد ابن مالك قول هؤلاء بأنه قد جاء اسماً مشتقاً كقوله:

لو أن حيا مدرك الفلاح   أدركه ملاعب الرماح

وقد وجدت آية في التنزيل وقع فيها الخبر اسماً مشتقاً، ولم يتنبه لها الزمخشري، كما لم يتنبه لآية لقمان، ولا ابن الحاجب وإلا لما منع من ذلك، ولا ابن مالك وإلا لما استدل بالشعر، وهي قوله تعالى: ﴿يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الأَعْرابِ﴾[2] ووجدت آية الخبر فيها ظرف لغو وهي ﴿لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِكْراً مِنَ الأَوَّلِينَ﴾[3].

المسألة الثالثة: لغلبة دخول «لو» على الماضي لم تجزم، ولو أريد بها معنى إن الشرطية، وزعم بعضهم أن الجزم بها مطرد على لغة، وأجازه جماعة في الشعر منهم ابن الشجرى، كقوله:

لو يشأ طار به ذو ميعة   لا حق الآطال نهد ذو خصل

وقوله:

تامت فؤادك لو يحزنك ما صنعت   إحدى نساء بنى ذهل بن شيبانا

وقد خرج هذا على أن ضمة الاعراب سكنت تخفيفاً كقراءة أبى عمرو

---

١. لقمان (٣١) الآية ٢٧.

٢. الأحزاب (٣٣) الآية ٢٠.

٣. الصافات (٣٧) الآية ١٦٨.

﴿وَيَنْصُرْكُمْ﴾[1] و ﴿يُشْعِرْكُمْ﴾[2] و ﴿يَأْمُرْكُمْ﴾[3] والأول على لغة من يقول شا يشا بألف، ثم أبدلت همزة ساكنة، كما قيل العألم والخأتم، وهو توجيه قراءة ابن ذكوان ﴿مِنْسَأْتَهُ﴾ بهمزة ساكنة، فإن الأصل ﴿مِنْسَأَتَهُ﴾[4] بهمزة مفتوحة مفعلة من «نسأه» إذا أخره، ثم أبدلت الهمزة ألفا ثم الألف همزة ساكنة.

المسألة الرابعة: جواب لو إما مضارع منفي بلم نحو «لو لم يخف الله لم يعصه» أو ماض مثبت، أو منفي بما، والغالب على المثبت دخول اللام عليه نحو ﴿لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْناهُ حُطاماً﴾[5] ومن تجرده منها ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً﴾[6] والغالب على المنفي تجرده منها نحو ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ﴾[7] ومن اقترانه بها قوله:

ولو نعطى الخيار لما افترقنا ... ولكن لا خيار مع الليالي

ونظيره في الشذوذ اقتران جواب القسم المنفي بما بها كقوله:

أما والذي لو شاء لم يخلق النوى ... لئن غبت عن عينى لما غبت عن قلبي

وقد ورد جواب «لو» الماضي مقروناً بقد وهو غريب كقول جرير:

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة ... تدع الحوائم لا يجدن غليلا

ونظيره في الشذوذ اقتران جواب لو لا بها كقول جرير أيضاً:

.... لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي

قيل: وقد يكون جواب لو جملة اسمية مقرونة باللام أو بالفاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ

---

١. الملك (٦٧) الآية ٢٠.
٢. الأنعام (٦) الآية ١٠٩.
٣. البقرة (٢) الآية ١٦٩.
٤. سبأ (٣٤) الآية ١٤.
٥. الواقعة (٥٦) الآية ٦٥.
٦. الواقعة (٥٦) الآية ٧٠.
٧. الأنعام (٦) الآية ١١٢.

أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ وقيل: هي جواب لقسم مقدر، وقول الشاعر:

قالت سلامة: لم يكن لك عادة — أن تترك الاعداء حتى تعذرا

لو كان قتل يا سلام فراحة — لكن فررت مخافة أن أوسرا

لو

حرف است و بر پنج وجه آمده است:

۱. **لو** شرطیه؛ مثل: «لو جاءني اکرمته» و مراد از شرط عقد رابطه بین دو جمله است که اصطلاحاً شرط و جزا گفته می‌شود. **لو** شرطیه سه امر را افاده می‌دهد:

الف) معنی شرطیه که گفته شد.

ب) تقیید شرط به زمان گذشته و با آن قید «لو» از «ان» جدا می‌شود چون ان شرطیه برای آینده است و لذا نحویون گفته‌اند: شرطی که به واسطه ان به دست می‌آید سابق است بر شرطی که به واسطه لو به دست می‌آید عکس آنچه مبتدئون یعنی طلاب مبتدی تصور می‌کنند. توضیح مطلب در جمله «ان جئتنی غداً اکرمتك» اگر مخاطب از شرط تخلف کند گفته می‌شود «لو جئتنی لاکرمتك» چون مصداق لو شرطیه بعد از تخلف کردن از ان شرطیه است بنا بر این شرط به ان، سابق بر شرط به لو است.

ج) **لو** افاده می‌دهد امتناع شرط را و در این اختلاف است و همچنین در کیفیت امتناع سه قول است:

اول: دلالت بر امتناع ندارد. این قول شلوبین است. او عقیده دارد که **لو** نه بر امتناع شرط دلالت دارد و نه بر امتناع جواب شرط، بلکه فقط دلالت دارد که جمله شرط و جزا در زمان گذشته بر هم دیگر تعلیق شده‌اند همان طوری که **ان** بر همین معنا در زمان آینده دلالت می‌کند. نحویون اجماع کرده‌اند که **ان** بر ثبوت و امتناع دلالت ندارد

و ابن هشام حضراوی هم از همین قول پیروی کرده است، ولی این قول مثل انکار ضروریات است، زیرا فهم معنای امتناع از کلمه **لو** مثل امر بدیهی می‌باشد و هر کس جمله «لو فعل» را می‌شنود، عدم وقوع فعل را می‌فهمد، بدون این که تردیدی در آن وجود داشته باشد. لذا صحیح است که در هر موضعی که لو استعمال شود حرف استدراک می‌آید که داخل در فعل شرط باشد که آن فعل شرط، لفظاً یا معناً منفی باشد؛ مثل «لو جائنی اکرمته لکنه لم یجئ» در این جمله «لکنه» حرف استدراک است و معناً شرط منفی است، چون با حرف **لو** آمده است وقول امرئ القیس:

ولو أن ما أسعی لادنی معیشة　　　کفانی ولم أطلب قلیل من المال

ولکنما أسعی لمجد مؤثل　　　وقد یدرك المجد المؤثل أمثالی

اگر سعی می‌کردم برای زندگانی پایین‌تر کفایت کرده بود مرا اندکی از مال دنیا و طلب نکرده بودم قلیلی از مال را، اما سعی می‌کنم برای نیل به بزرگواری و شرافتی که پایه دار و اصالت داشته باشد، در حالی که دریافته‌اند بزرگواری ثابت را مثل واقران من.

«المُؤْثل» به معنای اصالت است.

شاهد در **لو** شرطیه است که مفید امتناع است. لذا بعدش حرف استدراک (وکلنّما) آمده است، و قول زهیر بن ابی سلمی:

فلو کان حمد یخلد الناس لم تمت　　　ولکن حمد الناس لیس بمخلد

اگر مردم را حمد و ستایش جاویدان می‌داشت هر آینه گرفتار مرگ نمی‌شدی، ولی ستایش باعث مخلد بودن مردم نیست.

شاهد در «فلو کان» است که معناً نفی است و لذا حرف استدراک (ولکن حمد الناس) بعدش آمده است.

در آیه: ﴿وَلَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ بعد از فعل شرط ﴿وَلَوْ شِئْنا﴾، **لکن** حرف استدارك آمده است که معناً نفی است، تقدیر: «لم

نشأ ذلك محق عليهم...» ومثل همين آيه است، آيه: ﴿وَلَوْ أَراكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنازَعْتُمْ فِي ٱلأَمْرِ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ سَلَّمَ﴾ و چون فعل شرط و «لو اريكهم» منفى است تقدير اين است: «و لكن لم يريكهم» و شعر حماسى شاعر ديگر:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي	بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
لكن قومي وإن كانوا ذوى عدد	ليسوا من الشر في شئ وإن هانا

معنا و تركيب شعر در حرف **اذن** گذشت و در اين جا شاهد در **لكن** است كه حرف استدراک بوده و بعد از **لو** شرطيه آمده است، تقدير: «لكننى لست من مازن بل من قوم ليسوا في شيء من الشر في شيء» است كه وقوع فعل شرط بعد از حرف استدراك دليل بر امتناع است كه **لو** بر آن دلالت مى‌كند. پس جمله شرطيه در **لو** به منزله جمله‌اى است كه صريحاً نفى شده باشد؛ مثل آيه: ﴿وَما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَلٰكِنَّ ٱلشَّياطِينَ كَفَرُوا﴾ و آيه: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ قَتَلَهُمْ﴾ و ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ رَمىٰ﴾ در اين سه آيه فعلى كه با حرف نفى صراحتاً منفى گرديده **لكن** (حرف استدراک) بعدش واقع شده است، همان طورى كه بعد از **لو** حرف استدراک آمده بود.

۲. **لو** امتناع در شرط و جزا را با هم افاده مى‌دهد. همين قول بر لسان نحويون جارى است و جماعتى از آنها تصريح بدان كرده‌اند، اما اين قول صحيح نيست، چون موارد زيادى اين چنين نيست؛ مثل آيه: ﴿وَلَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ ٱلمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلمَوْتىٰ وَحَشَرْنا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً ماكانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ و آيه: ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰهِ﴾ وقول عمر كه در باره صهيب گفته: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه». بيان نقض اين موارد در آيه اول بايد مراد انتفاى ايمان باشد به سبب انتفاى نزول ملائكه، در حالى كه مراد عدم ايمان كفار است و **لو** اين كه «تنزيل ملائكه»، «تكليم موتى» و «حشر كل شيء» وجود داشته باشد. توضيح اين كه اگر **لو** دلالت بر انتفاى جواب كند ﴿ماكانُوا﴾ قهراً نقيض آن

(کانوا) ثابت می‌شود و نقیض جمله شرط ﴿نَزَّلْنا﴾ نفی آن است ﴿ما نزلنا﴾. پس کفار باید با عدم نزول ملائکه و عدم تکلیم موتی و عدم حشر کل شیء ایمان آنها ثابت شود، در حالی که این طور نیست.

اما آیهٔ دوم: ﴿ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰهِ﴾ جمله منفی‌ای است که اگر ممتنع باشد ثبوت آن (نفدت) لازم می‌آید و تقدیر: «و لو انّ ما فی الارض من شجرة نفدت کلمات الله» می‌شود و حتماً این معنا از آیه اراده نشده است. اما جمله‌ای که عمر گفته است ثبوت معصیت بر تقدیر خوف از خداوند لازم می‌آید در حالی که مراد از جمله‌های ذکر شده عکس آن چیزی است که بیان شد. پس قول دوم (لو بر انتفای شرط و جزاء دلالت داشته باشد) صحیح نیست.

۳. **لو** انتفای شرط را به تنهایی افاده می‌دهد و نسبت به جزا دلالتی بر انتفا و عدم انتفا ندارد، مگر در مواردی که شرط و جزا در عموم با هم مساوی باشند، یعنی همیشه با هم محقق شوند؛ مثل: «لو کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً» در این صورت اگر شرط با **لو** ممتنع باشد جزا هم ممتنع خواهد بود، به جهت این که لازم و ملزوم هم دیگر هستند و از انتفای سبب مساوی انتفای مسبب لازم می‌آید و در این مثال «طلوع شمس» سبب است برای نهار که هر دو مساوی هستند، ولی اگر مسبب اعم باشد؛ مثل: «لو کانت الشمس طالعه کان الضوء موجوداً» در این مثال سبب (ضوء) اعم از مسبب (طلوع شمس) است، زیرا امکان دارد **ضوء** از ناحیه غیر شمس باشد، در این صورت از انتفای سبب انتفای مسبب به طور کلی، لازم نمی‌آید. بلکه به مقداری که مساوی با شرط باشد، یعنی همان ضوئی که از طلوع شمس لازم می‌آید و این قول محققان علم نحو است.

شایان ذکر است که مصنف قول اول را به عنوان انکار ضروریات دانست، ولی گفته می‌شود که همان قول مطابق با تحقیق است، زیرا این مطلب از انتفای شرط در

زمان گذشته استفاده می‌شود، زیرا تعلیق بین دو جمله علت وجود آنها است و چون این تعلیق باید در زمان گذشته واقع می‌شد تا این که بر اثر آن، هر دو جمله محقق می‌گردید و فرض این است که آن زمان منقضی شده است. پس به سبب **لو** از عدم وقوع تعلیق خبر داده می‌شود و لازمه این، اخبار از عدم وقوع جمله شرط می‌باشد و در صورت تساوی بین شرط و جزا اخبار از عدم وقوع جزا هم خواهد بود. بنابراین **لو** فقط بر عدم وقوع تعلیق در زمان گذشته دلالت دارد و لازمهٔ این اخبار انتفای شرط است پس به‌طور کلی **لو** بر سه امر دلالت می‌کند:

عقد سبب و مسبب بین دو جمله شرط و جزاء، بودن این دو جمله در زمان گذشته و امتناع سبب که همان جمله شرط باشد.

این که ارتباط مناسب وجود داشته باشد بر سه قسم است:

اول: از ناحیه شرع یا عقل شرط سبب باشد و جزا مسبب و سببیّت منحصر در شرط باشد. مراد از «ثانی» جمله جزاست و مراد از «اول» جمله شرط است؛ مثل آیهٔ: **﴿وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها﴾** در این جمله شرط **﴿وَلَوْ شِئْنا﴾** سبب است وجزا **﴿لَرَفَعْناهُ﴾** مسبب و جمله جزا منحصر در جمله شرط است؛ یعنی رفع آن منحصر به مشیّت الهی است؛ مثل «لو کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً». در این قسم قطعاً از امتناع شرط امتناع جزا لازم می‌آید و جمله «لو کانت الشمس طالعة...» مثال برای سببیت عقلی است.

دوم: از ناحیه شرع وعقل بین دو جمله شرط و جزا انحصار سببیت نباشد؛ مثل «لو نام لانتقض وضوؤه». در این مثال شرط (خواب) سبب برای نقض وضو است، ولی مسبب منحصر به «نوم» نیست بلکه چیزهای دیگر هم سبب نقض وضو می‌باشد. در این قسم، نفی شرط دلیل بر نفی مشروط نیست؛ همان طور که قبلاً نیز گفته شد: مثال عقلی: «لو کانت الشمس طالعة کان الضوء موجوداً».

سوم: آن جایی که از ناحیه ظاهر عرفی انحصار سببیت ثابت شود، مانند: «لو جاءني لأكرمته» در این مثال عقل سببیت اکرام را در «مجیء» جایز می‌شمارد و این انحصار را ترجیح می‌دهد چون جمله جزا مترتب بر جمله شرط است، لذا به ذهن مخاطب هم همین معنا تبادر می‌کند. عبارت «استصحاب الاصل...»، یعنی حکم سابق تا هنگامی که یقین به ارتفاعش نشود بر حال خود باقی است. مراد از اصل این است که سبب دیگری برای اکرام پیدا نشده و فقط مجیء سبب آن است. در این قسم، عقل دلالت می‌کند بر انتفای مسبب که سبب آن منتفی شده باشد، در صورتی که سبب و مسبب با هم مساوی باشند، نه به طور مطلق. عرف در این گونه استعمال، حکم می‌کند که نفی سبب نفی مسبب هم می‌باشد.

اما نوع دوم که بین جمله شرط و جزا ارتباط مناسب وجود نداشته باشد نیز، بر دو قسم است:

الف) از جمله شرط و جزا تقریر و اثبات اراده شود، چه آن که شرط موجود باشد یا نباشد و در صورت دوم وجود شرط تقریر جزاء بهتر خواهد بود؛ مثلاً: «نعم العبد صهیب لو لم يخف الله لم يعصه» (که از عمر رسیده) بین جمله شرط «لو لم يخف اللهَ» وجمله جزا «لم يعصه» ارتباط مناسب وجود ندارد و در هر حالی برای تقریر جزا عدم عصیان صهیب آورده شده است، ولی در حال انتفای شرط (وجود خوف) بیشتر دلالت بر تقریر دارد و در این قسم **لو** بر انتفای جواب به دو جهت دلالت نمی‌کند:

جهت اول: دلالت **لو** بر انتفای جواب از باب مفهوم مخالف است و آن هم در جایی است که بین شرط و جزا انحصار سببیت باشد و در این جا بین شرط و جزا سببیّت نیست.

توضیح مطلب در باره مفهوم مخالف و موافق این که در جمله: «ان جائك زيد فاكرمه» دو دلالت وجود دارد:

ـ دلالت منطوقی که از ظاهر الفاظ به دست می‌آید.

ـ دلالت مفهوم مخالف که عبارت از انتقای جزاء در وقت انتفای شرط باشد. مفهوم موافق در مثال ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾ بهتر روشن می‌شود، چون در آیه منظور عدم ظلم به پدر و مادر است و هنگامی که نهی از گفتن «افّ» به پدر و مادر شد، پس نهی از ظلم بالاتر است ای: «ولا تضربهما» و منظور از مفهوم در این جا، مفهوم موافق است، زیرا وقتی صهیب از خدا نترسد معصیت انجام نمی‌دهد پس اگر بترسد به طریق اولی معصیت را ترک می‌کند. البته اگر موردی باشد که هر یک از مفهوم موافق و مخالف با هم تعارض نمایند مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف خواهد بود، مثل جمله مذکور که مفهوم موافق بر مفهوم مخالف مقدم شده است و مفهوم مخالف از آیه مراد نیست.

جهت دوم: که در میان شرط جزا مناسبتی نیست و علیت بین آن دو موجود نمی‌باشد، یعنی «عدم الخوف» علت برای «عدم معصیت» نیست. پس می‌فهمیم که علت «عدم معصیت» چیز دیگری است که مهابت و اجلال پروردگار باشد و این علت با وجود خوف هم مستمر بوده و هنگام خوف هم مستند به آن دو امر خواهد بود، چه به تنهایی یا با وجود خوف. به هر حال انتفای شرط دلالت بر انتفای جزاء ندارد، چون بین آن دو علیت موجود نیست و آیه ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ﴾ همین‌طور است، زیرا عقل حکم می‌کند زمانی که کلمات خداوند با کثرت این امور که دریاها به جای مرکب و درختان به جای قلم باشد تمامی ندارد، با قلت آن وسائل به طریق اولی تمامی نخواهد داشت و نیز آیه ﴿وَلَوْ سَمِعُوا ما ٱسْتَجابُوا لَكُمْ﴾؛ اگر بشنود اجابت نمی‌کند پس در صورت نشنیدن به طریق اوْلی اجابت نمی‌کند. هم چنین ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ چون آنها با شنیدن پشت می‌کند پس با عدم شنیدن به طریق اولی پشت خواهند کرد و نیز آیه: ﴿لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذاً لَأَمْسَكْتُمْ﴾ اگر خزائن رحمت خدا را مالک باشید در بخشش امساک می‌کنید پس اگر مالک نباشید، حتماً

امساک می‌کند.

ب) جواب شرط در لو ثابت باشد، (چه این که شرط منفی باشد یا نباشد)، بدون این که اولویتی داشته باشد؛ مانند آیهٔ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ﴾ کفاری که آرزوی برگشت به دنیا را داشتند اگر به دنیا برمی‌گشتند باز هم به سوی منهیات می‌رفتند.

در این جا علت جزا چیز دیگری غیر از شرط است، لذا بنابر تقدیر انتفای شرط و عدم انتفایش، جزا بر حال خود باقی است و مقصود اصلی اثبات جزا می‌باشد. اما انتفا شرط، گرچه امری حاصل است، ولی مقصود نیست.

با این تفصیل که در باره **لو** گفته شد دانسته می‌شود که فاسدترین عبارت در تعریف **لو** جمله‌ای است که گفته‌اند: «انه حرف امتناع لامتناع»؛ **لو** برای امتناع جزا است، به دلیل امتناع شرط، زیرا بنابر این تعریف، لازم می‌آید که جواب شرط در **لو** در تمام مواضع ممتنع باشد، در حالی که این طور نیست. پس عبارت بی اشکال در تعریف **لو** آن است که سیبویه گفته است: «حرف لما کان یقع لوقوع غیره»؛ **لو** حرفی است برای جمله شرط و جزایی که در سابق انتظار وقوع جزا در وقت وقوع شرط بوده است. جملهٔ «سیقع» به معنای «کان یتوقع وقوعه» می‌باشد، ولی ابن مالک در شرح کافیه گفته: «حرف یدل علی امتناع تال یلزم لثبوته ثبوت تالیه»؛ **لو** حرفی است که بر امتناع جمله بعدش دلالت می‌کند که اگر ثابت بود جمله بعدی هم ثابت می‌ماند. گاهی گفته می‌شود که در عبارت سیبویه اشکال و نقضی وجود دارد، اما اشکال این است که ظاهراً لام در «لوقوع غیره» تعلیل است و در این صورت تعریف فاسد می‌شود، زیرا در سوره لقمان جمله جزا ﴿ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰهِ﴾ باید به مقتضای لام لوقوع غیره معلول شرط باشد، در حالی که این طور نیست بلکه معلول بی‌نهایت بودن صفات خدا است. هم چنین در آیه ﴿لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ...﴾ لازم می‌آید که

«لامسكتم...» جواب شرط باشد، در حالی که معلول صفت «بخل» است. نیز در آیه: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ علت پشت کردن، شرط نیست و در آیه: ﴿وَلَوْ سَمِعُوا ما اَسْتَجابُوا﴾ جزا معلول شرط نمی‌باشد و در جمله‌ای که از عمر رسیده است «لولم تخف الله لم تعصه» لازم می‌آید که عدم عصیان، معلول عدم خوف باشد، در حالی که معلول، مهابت و اجلال الهی است.

جواب این است که لام در «لوقوعه» برای علت نیست بلکه مفید معنای توقیت است؛ مثل ﴿لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلّا هُوَ﴾ معنای توقیت این است که جمله جزا در وقت جمله شرط محقق می‌گردد، همان طوری که لام در آیه مذکور همین معنا را افاده می‌دهد. خلاصه این که لام به معنای **عند** هست و اما نقضی که بر کلام سیبویه وارد است این که تعریف او دلالت ندارد بر این که **لو** بر امتناع شرط دلالت دارد، در صورتی که این خصوصیت بالاجماع برای **لو** ثابت است. جوابش این است: جمله «کان سیقع» که در تعریف آمده، بر امتناع شرط دلالت دارد، زیرا از عبارت به دست می‌آید که ان شرط واقع نشده و وقوعش در سابق متوقع بوده است. پس تعریف سیبویه عاری از اشکال است. بهتر بودن این تعریف به دلیل این است که به امتناع جزا اشاره نشده است. و همچنین بر تعریف ابن مالک هم نقض وارد است، زیرا از تعریف او استفاده نمی‌شود که **لو** اقتضای امتناع شرط را در زمان گذشته دارد و اگر گفته بود: **لو** حرفی است که اقتضا دارد امتناع شرط را در گذشته... ومستلزم جواب خود هست، بهترین عبارت بود.

دو تنبیه

تنبیه اول: سؤال از ترکیب جمله‌ای که از عمر در بارهٔ صهیب نقل شده در میان مردم مشهور است و مثل آن در حدیث پیامبر هم آمده و کلام ابوبکر هم نقل شده

است و در عین حال کسانی که توجه به ترکیب و معنای این دو جمله مأثوره داشته باشند کم هستند، اما حدیث پیامبر در باره زینب بنت عبدالله بن ابی‌سلمه است که فرموده: «إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لی، إنها لابنة أخی من الرضاعة»؛ اگر زینب ربیبه من نبود باز هم بر من حلال نمی‌شد برای این که دختر برادر رضایی من است.

از حدیث استفاده می‌شود که حلیت زینب برای آن حضرت از دو جهت منتفی بوده: ربیبه بودن و دختر برادر رضایی بودنش، چنان که در کلام عمر معصیت صهیب از دو جهت منتفی است. خوف الهی و مهابت و اجلال خداوند. اما گفته ابوبکر در هنگامی بود که صلوات صبح را طولانی کرده بود و به او گفته شد: نزدیک است خورشید طلوع کند! در جواب گفت: «لو طلعت ما وجدتنا غافلین»؛ اگر خورشید طلوع کند ما را از غافلان نمی‌یابی، چون مشغول نماز خواندن بودیم. پس اگر طلوع نکند به طریق اوّلی از آنها نیستیم. منظور از کلام، تقریر جواب شرط است، گر چه شرط هم منتفی است. توضیح آن چه واقع شده دو چیز است: عدم غفلت و عدم طلوع شمس. هر یک می‌تواند سبب برای جزا باشد، یعنی آنها از غافلان نمی‌باشند، اما اول که روشن است، چون عدم غفلت آنها را از ذاکران می‌کند و اما دوم، عدم طلوع شمس آنها را نه از غافلان و نه از ذاکران قرار می‌دهد.

تنبیه دوم: آیه: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ سؤال برانگیز است. لذا طلاب اصرار بر سؤال از معنای آن دارند.

توضیح سؤال: آن چه آیه در بر دارد قیاسی است مرکب از دو قضیه، اول کبرای قیاس ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و قضیه دوم صغرای قیاسی ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ و حد وسط که در هر دو قضیه تکرار شده است ﴿لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و بعد حذف نتیجه ﴿لَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ﴾ و این محال است، زیرا اگر علم خدا به خیر تعلق

گرفته باشد نباید آنها پشت نمایند، چون پشت کردن برای آنها شر است، نه خیر اما جواب سه وجه دارد:

۱. تقدیر در حد وسط کبرا «لأسمعهم إسماعاً نافعاً» می‌باشد و در صغرا «لأسمعهم إسماعاً غیر نافع لتولّوا» و در این صورت حد وسط در مقدمه اول غیر از حد وسط در مقدمه دوم است و قاعده در حد وسط این است که در کبرا و صغرا واحد باشد.

۲. تقدیر در مقدمه دوم: «ولو أسمعهم علی تقدیر عدم الخیر فیهم لتولّوا» و در این وجه فقط در صغرا جمله تقدیر گرفته شده است، به خلاف وجه اول که در صغرا و کبرا چیزی را تقدیر گرفتند. براساس این دو وجه، آیه از تشکیل قیاس خارج می‌شود.

۳. مراد از «ولو علم الله خیرا» «وقتاً ما لأسمعهم» است و مراد از مقدمه دوم «وأسمعهم لتولّوا بعد ذلك الوقت» است و این وجه آیه را از تشکیل قیاس خارج نمی‌کند. نتیجه: «ولو علم الله فیهم خیراً وقتاً ما لتولّوا بعد ذلك» پس جمله «لتولّوا» متعلق به ظرف زمانی است که عبارت از بعد «ذلك» باشد، ای: «یعدلوا أسمعهم فیه.»

ب) **لو** حرف شرط در مستقبل باشد و در این صورت مانند سایر حروف شرط است، جز این که فعل مضارع را مجزوم نمی‌کند مثل قول شاعر:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا　　ومن دون رمسینا من الارض سبسب

لظل صدی صوتي وإن کنت رمة　　لصوت صدی لیلی یهش ویطرب

اگر به هم رسند صداهای من و لیلی بعد از مرگ در حالی که قبر ما بیابانی باشد هر آینه صدای صوت من به خاطر صدای لیلی خوش وقت و با طرب و اگر چه استخوان‌ها پوسیده باشد.

«أصداء» جمع صدا به معنای انعکاس صوت «الرمس» بر وزن فلس به معنای «قبر»، «السبسب» بر وزن جعفر به معنای بیابان، «الرمّه» به معنای استخوان پوسیده، «یهش» فعل مضارع بر وزن «یمدُّ» مأخوذ از هش به معنای استراحت است.

شاهد در **لو** است که حرف شرط، برای مستقبل بر فعل مضارع داخل شده است و

قول شاعر:

ولو أن ليلى الأخيلية سلّمت — عليَّ ودوني جندل وصفائح

لسلّمت تسليم البشاشة، أوزقا — إليها صدى من جانب القبر صائح

اگر لیلی منسوب به طایفه اخیال بر من سلام کند در حالتی که نزد من باشد سنگ بزرگ و نازک که بر قبرش گذاشته می‌شود هر آینه جواب سلام او را می‌گویم نوع سلام کردن مرد شایسته را یا این که صیحه زند به سوی او لیلی که مرغ صدا زننده از جانب قبر من بیرون آید.

در این شعر هم **لو** برای شرط استقبال آمده است، نظر به این که شاعر زمان مرگ خود را در نظر گرفته است.

شاعر دیگر نیز گفته است:

لا يلفك الراجيك إلاّ مظهراً — خلق الكرام، ولو تكون عديماً

الفت نمی‌گیرد تو را آن چنان کسی که امیدوار به تو است مگر این که خلق کرم و بخشش را ظاهر سازی، و اگر چه مال و ثروت دنیا را گذاشته باشی.

«يلفك» مضارع به معنای «يجدك»، «راجيك» اسم فاعل اضافه به مفعول شده و به معنای امید است.

در این شعر هم **لو** بر فعل مستقبل داخل شده و برای شرط در استقبال آمده است و آیهٔ: **﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِمْ﴾** و «ليخش» فعل امر غایب، «الذين» فاعلش و جمله «لو تركوا لو تركوا» صله موصول است، یعنی باید ترس داشته باشند کسانی که مشرف بر مرگ هستند که اگر صغاری از آنها باقی می‌ماند که در معرض تلف هستند از این که وصیت نکند برای آنها.

بنابر این «تركوا» به معنای «شارفوا» است، یعنی آنهایی که مشرف بر مرگ هستند. چون نزول آیه در باره وصیت کردن است، این خطاب باید قبل از مرگ باشد، زیرا بعد از مرگ معنا ندارد. بنابراین «لو تركوا» شرط در استقبال می‌شود، اگر چه لفظاً بر ماضی

داخل است. همین توجیه در آیه: ﴿فَلا يُـؤْمِنُوا حَتّىٰ يَرَوُا ٱلعَذابَ ٱلأَلِـيمَ﴾ می‌آید. یعنی در این آیه هم باید قبل از «یروا» «شارفون» را در تقدیر بگیرند، ای: «حتی یشارفوا رأیتهم العذاب و یقاربوها». دلیل بر این تقدیر، جمله بعدش هست ﴿فَـيَأْتِـيَهُمْ بَـغْتَـةً وَهُـمْ لا يَـشْعُـرُونَ﴾، چون تعقیب «رؤیة بعذاب بغتة» صحیح نیست، زیرا اگر عذاب را رؤیت کنند که طرف آنها می‌آید ناگهانی بودن صدق نمی‌کند، پس معنای آیه ایـن است که ایمان نمی‌آورند به آن تا این که رؤیت عذاب مشـرف و نـزدیک شـوند بـه ناگهان می‌آید آنها را عذاب در حالی که متوجه نیستند. البته احتمال دارد کـه مـراد از رؤیت معنای حقیقی آن باشد بدون تقدیر «یشارفوا» بنابر ایـن کـه عـذاب را رؤیت می‌کند، ولی باور نمی‌کنند که عذاب الهی باشد. در این صورت ناگهانی بودن عذاب صدق می‌کند؛ نـظیر: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفاً مِنَ ٱلسَّماءِ ساقِطاً يَقُولُوا سَحابٌ مَرْكُـومٌ﴾؛ اگـر عذاب که سقوط پاره از آسمان باشد را ببینند خیال می‌کنند که ابر متراکم است و یا این که می‌دانند عذاب است، ولی خیال می‌کنند که بر آنها واقع نمی‌شود. با ایـن تـوجیه «بغتة» صدق می‌کند و از آیاتی که باید قارب در تقدیر گرفته شود آیهٔ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلمَوْتُ﴾ است، أي: «إذا قارب حضوره»، چون اگر موت بیاید فرصت برای وصیت نیست. و آیه: ﴿وَإِذا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ ای: «فقارب بلوغ اجلهنّ» به دلیل این که اگر عده زن تمام شود ممکن نیست که مرد رجوع کند و زن را نگه دارد. پس مراد نزدیک شدن پایان عده است که در این صورت بهتر است همان زن را نگه دارد و ابن حاجب منکر شده است که **لو** برای شرط در استقبال می‌آید، لذا در جمله «لو یقوم زید فعمر منطلق» گفته: این ترکیب جایز نیست، چون لو برای شرط در اسقبال نمی‌آید و هم چنین ابن مالک منکر بوده و گمان می‌کند که اکثر محقّقان هـم منکر می‌باشند. وی گفته است نهایت چیزی که در ادله مثبتین هست این است که فعل مستقبل بعد از **لو** شرطیه قرار می‌گیرد با جمله‌ای که مـقید بـه اسـتقبال بـاشد و ایـن

منافات ندارد که **لو** به جهت امتناع جزا برای امتناع شرط در زمان گذشته باشد. و لازم نیست که **لو** از معنای ماضی بودن که معهود در آن می‌باشد، خارج گردد. پایان کلام بدرالدین بن مالک.

این قول از چند جهت اشکال دارد:

۱. نسبت دادن انکار به اکثر محقّقان صحیح نیست، زیرا از آنها انکاری به دست نیامده بلکه کثیری از آنان ساکت هستند و جماعتی به قول مثبتین تصریح کرده‌اند.

۲. از جمله «وذلك لا ينافي الخ» استفاده می‌شود که امتناع شرط علت امتناع جزا است، در حالی که از تقریر مثبتین و تقریر خودش ثابت می‌شود که امتناع جزا علت امتناع شرط است و ندیدم کسی که تصریح به خلاف کرده باشد، مگر ابن حاجب و ابن خباز. ابن حاجب در امالی خود گفته: ظاهر کلام نحوییین این است که در «لو» جواب شرط ممتنع است به علت امتناع شرط، چون **لو** با **لا** ذکر می‌شود و در «لولا» می‌گویند حرف امتناع است و آن چه در آن ممتنع است جواب شرط است که جمله دوم باشد، پس باید قول نحویون در باره **لو** هم همین باشد، ولی غیر این قول، قول به امتناع شرط به واسطه امتناع جواب شرط، اوْلی می‌باشد، زیرا شرط سبب است و جواب شرط مسبب و امتناع سبب بر امتناع مسبب دلالت نمی‌کند، چون ممکن است مسبب به اسباب دیگر به وجود آمده باشد، ولی انتفای مسبّب صد در صد دلالت بر انتفای سبب می‌کند.

دلیل بر این سیاق آیه: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِـهَةٌ إِلّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا﴾ است که برای نفی تعدد الهه است به سبب امتناع فساد، یعنی شرط (تعدد الهه) ممتنع است به دلیل امتناع فساد، نه این که فساد ممتنع باشد به سبب امتناع تعدد الهه، زیرا این مطلب خلاف آن چیزی است که از سیاق آیه به دست می‌آید. دلیل دیگر این که از انتفای تعدد خدایان انتفای فساد، لازم نمی‌آید زیرا مراد، فساد در عالم هستی است و این ممکن است که با

وجود خدای واحد هم انجام گیرد، بدون تعدد خدایان دیگر. پایان کلام ابن حاجب.

ولی آن چه ابن حاجب گفته است خلاف آن چیزی است که از جمله «لو جئتنی لاکرمتك» استفاده می‌شود زیرا از این جمله به دست می‌آید که امتناع شرط دلیل بر امتناع جزا است، عکس آن چه ابن حاجب در آیه گفته است و نیز گفتهٔ او خلاف گفتهٔ نحویون است که گفته‌اند: **لو** به سبب امتناع شرط برای امتناع جواب است و بنابراین تفسیر، نحویون اتفاق دارند به جز بدرالدین بن مالک و ابن خبّاز که از کلام ابن حاجب پیروی کرده است و بحث در کلام او به زودی می‌آید و قول ابن حاجب که گفته: «المقصود نفی التعدد لانفی الفساد» صحیح است، ولی این سخن اعتراض بر کسانی است که گفته‌اند: **لو** حرفی است که دلالت بر امتناع جزا می‌کند به واسطه امتناع شرط و فساد این قول بیان شده و اگر ابن حاجب بگوید که بر تفسیر من اعتراضی بر قول مشهور نیست، در جواب او می‌گوییم: نسبت به آیه «ولوکان فیهم...» اعتراضی وجود ندارد، چون در آیه امتناع جزا، سبب امتناع شرط است، اما در مثال «لو جئتنی لاکرمتك» و آیه: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ﴾ اشکال و اعتراض بر قول مشهور باقی است، زیرا در مثال مذکور عدم شرط علت برای عدم جزاست، عکس آیه «لوكان فیهما...» و هم چنین در آیه: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ ...﴾ امتناع علم بر خیر سبب برای امتناع اسماع نافع است، نه عکسش (امتناع جزای سبب امتناع شرط باشد). ابن خباز در کتاب شرح درّه در آیه: ﴿وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ﴾ گفته: نحویون می‌گویند: تقدیر در آیه «لو نشأ لم نرفعه» است، یعنی علت امتناع جزا «لرفعنا» امتناع شرط است ای: «لو نشأ فلم نرفعه»، ولی حق این است که تقدیر در آیه «لم نرفعه فلم نشأ» است، یعنی امتناع جزا «لم نرفعه» سبب امتناع شرط «لو نشأ» است، عکس آن چه نحویون گفته‌اند، چون قاعده کلی در نزد منطقیین این است که نفی لازم دائم نفی ملزوم را در بر دارد، زیرا لازم به منزله مسبب است و ملزوم به منزله سبب و در کلام ابن حاجب گفته شد: نفی

مسبب علت برای نفی سبب است، به خلاف نفی سبب که علت نفی سبب نیست چون ممکن است با سبب دیگر ایجاد شده باشد، ولی این قاعده نسبت به نفی و امتناع شیء است. اما نسبت به ایجاد شیء عکس است، یعنی وجود سبب دلیل بر وجود مسبب است و وجود مسبب نمی‌تواند دلیل بر وجود سبب باشد، زیرا ممکن است مسبب به واسطه سبب دیگر موجود شده باشد. بنابر این در آیه ﴿وَلَوْ شِئْنا﴾ مشیّت الهی دلیل بر رفعت است، چون سبب است و اما در امتناع عکس است، یعنی رفع «نرفعه» دلیل بر نفی مشیت می‌شود، ای: «لم نرفعه فلم نشأ» پایان کلام ابن مالک. اما این استدلال در جایی صحیح است که بین شرط و جزا عموم و خصوص مطلق باشد، یعنی سبب اعم از مسبب باشد و جزا اعم از شرط. پس نفی شرط دلیل بر نفی جزا نمی‌باشد، ولی اگر بین شرط و جزا تساوی باشد همان طوری که مشیت الهی مساوی با رفع است. بنابر این اثبات هر یک دلیل بر اثبات دیگری و نفی آن دلیل بر نفی دیگر است، چون مراد از مشیت الهی، مطلق مشیت نیست، بلکه مشیتی است که مقید به شرط باشد.

اعتراض سوم بر کلام ابن مالک این است که در تأویلی که در کلام مشهور مرتکب شده «وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناع غيره» در تمام موارد امکان‌پذیر نیست، بلکه در مواردی ممکن است که فعل شرط مستقبل باشد و به ماضی تأویل گردد؛ مثل آیه ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعافاً خافُوا عَلَيْهِمْ﴾ در این آیه ممکن است شرط را به گذشته تأویل کرد، چون مخاطبان وصیت کنندگانی هستند که در زمان قبل از موت باید وصیت کنند، زیرا امکان دارد که بعد از لو (شارفت) فعل ماضی در تقدیر گرفته شود و همان طوری که در متن آمده، تأویل به ماضی شود و دلالت بر منع شرط در گذشته بکند، یعنی اگر در گذشته «شرف» بر این شدی که بچه‌های ضعیفی از خود باقی می‌گذاری که ترس بر آنان دارید.

با این تأویل جمله شرط، «لو شارفت» است و جواب شرط «خافوا» و عبارت: «لكنّك لم نشارف...» اشاره به امتناع شرط است که امتناع جزا را به دنبال دارد. اما آن جایی که امکان تأویل به ماضی وجود ندارد، این آیه است: ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنّا صادِقِينَ﴾ در این آیه و امثالش تأویل به ماضی امکان ندارد، زیرا اگر گفته شود: «لو كنا صادقين فى ما مضى ما انت بمصدق لنا لكننا لم‌تكن صادقين فما صدقتنا فانت مصدق لنا» این تأویل از نظر معنا فاسد است، زیرا اگر صادق نباشد چگونه ممکن است که تصدیق شوند. هم چنین وجود **لو** به معنای **ان** در آن چه ذکر می‌شود قول کثیری از نحویون است. آیه: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ و آیه: ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ و ﴿وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ و آیه: ﴿قُلْ لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ و جمله «اعطو كلّ سائل ولو جاء على فرس» وقول كعب:

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم   دون النساء ولو باتت بأطهار

«مآزر» جمع مئزر به معنای بند زیر جامه.

در این شعر و آیات قبل و مثال قبلش **لو** به معنای **ان** آمده است و تأویل به ماضی در شرط و جزاء امکان ندارد، به دلیل همان تفصیلی که در آیه اول ذکر شد. اما آیه: ﴿وَلَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النّارِ﴾ و ﴿أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ﴾ و شعر کعب بن زهیر:

لقد أقوم مقاما لو يقوم به   أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل

از قسم اول است که تأویل به ماضی در آن امکان دارد، زیرا در جمله دوم **لو** بر «لم يسمع» داخل شده که به معنای ماضی است. هم چنین در موارد ذکر شده که بر فعل مضارع داخل شده، باید تأویل به ماضی شود.

اما آیه: ﴿وَلَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النّارِ﴾ ﴿أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ﴾ وشعر کعب بن زهیر

که گفته است:

لقـد أقـوم مـقاما لو يـقوم بـه　　　　أری وأسمع ما لو يسمع الفيل

در این شعر **لو** بر «لم يسمع» داخل شده است که به معنای ماضی می‌آید و در آیه: **﴿وَلَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا﴾** **لو** بر فعل ماضی داخل شد، چون فعل مستقبل محقق الوقوع لفظاً و معناً تأويل به فعل ماضی می‌شود و عبارت: «و تحرير ذلك...» يعنی خلاصه فـرق بين **لو** امتناعيه و **لو** استقباليه که به معنای **ان** شرطيه است اين که **لو** امتناعيه در جـايی استعمال می‌شود که وقوع امر غير موجود فرض می‌شود و لذا در زمان گذشته و زمان حال حکم به انتفای شرط می‌شود، چون متعلق شرط واقع نشده است و اما **ان** ولو که به معنای ان باشد جزا را بر شرط تعليق می‌کند که در آينده حاصل شود و دلالت بـر شرط در زمان ماضی و حال ندارد. بنابر اين در بيت سابق (ولو باتت باطهار) متعين است که به معنای ان شرطيه می‌آيد، زيرا شاعر از امری که مستقبل است و مـحتمل الوقوع می‌باشد، خبر می‌دهد، امّا ادعای اول که فعل شرط باشد، به اين جهت است که جواب شرط محذوف می‌باشد، و دليل بر حذفش جمله «لشدوا» است که در شعر قبل از جواب اذا قرار گرفته است (اذا حاربو لشدوا) و جواب **اذا** بايد مستقبل باشد. پس جواب **لو** که محذوف است هم مستقبل می‌باشد. پس فعل شرط بايد مستقبل باشد. اما اين که فعل شرط محتملة الوقوع است، امر آشکاری است، زيرا فعل «باتت باظهار» در حق زن‌ها امکان دارد و احتمال هم دارد. البته ممکن نيست که **لو** امـتناعيه بـاشد، چون به معنای استقبال آمده است و در آن احتمال وقوع است و مقصود شاعر تحقق ثبوت «طهر» برای زن‌ها است نه اين که مقصودش امتناع حالت طهر باشد، چنان چه **لا** امتناعيه دلالت می‌کند. اما قول شاعر «ولو تلتقي أحداثنا» و «ولو أنّ ليلی الأخـيلية» احتمال دارد که **لو** در اين دو به معنای **ان** باشد، بنابر اين که مراد شاعر فقط اخبار بـه وجود جزا نزد وجود شرط در زمان آينده باشد. احتمال ديگر اين که بـر **لو** امـتناعيه

حمل شود و مقصود شاعر فرض وقوع این امر باشد و بر فرض وقوعش حکم بر آنها شده باشد، یا این که علم به عدم وقوع داشته است.

خلاصه این که هر زمان در **لو** شرط مستقبل و محتمل الوقوع باشد و مقصود وجود فرضی آن در زمان گذشته و حال نباشد، این **لو** به معنای **ان** خواهد بود و هر زمان که شرط در **لو** برای زمان گذشته یا حال یا آینده باشد، اما مقصود تحقق فرضی آن باشد، نه واقعی، در این صورت **لو** امتناعیه خواهد بود.

ج) **لو** مصدریّه که به منزله **ان** مصدریه است.

جز این که فعل مضارع را نصب نمی‌دهد و بیشترین جایی که وارد می‌شود بعد از فعل «ودّ» یا «یودّ» است؛ مثل آیه: ﴿**وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ**﴾ و آیهٔ: ﴿**يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾. «تدهن» مأخوذ از دهان به معنای نفاق است و هم سو شدن با معصیت‌کاران، یعنی دوست دارند هم سو شدن تو را با معصیت‌کاران پس آنها هم سو می‌شوند.

آیه دوم، یعنی یهود عمر کردن هزار ساله را دوست دارد. در این دو آیه فعل بعد از **لو** تأویل به مصدر می‌رود و گاهی **لو** بدون وقوع بعد از «ودّ» یا «یودّ» برای مصدر می‌آید؛ مثل قول شاعر (قتیلة بن حارث) که در شعر خود حضرت رسول را مخاطب قرار داده است:

ما كان ضرك لو مننت، وربما　　　من الفتى وهو المغيظ المحنق

نبود که ضرر برساند منت گذاشتن تو و چه بسیار منت گذارد جوانمرد بر شخص و حال آن که آن جوانمرد صاحب غیظ و غضب باشد.

«ما» نافیه، «ضرّ» فعل ماضی، «لو» مصدریه به معنای ان مصدریّه است.

در این شعر **لو** در «لو منّت» مصدریّه است و قول اعشی:

وربما فات قوما جل أمرهم　　　من التأني وكان الحزم لو عجلوا

چه بسیار نابود شده است معظم امر قومی از جهت تأنّی کردن در او و حال آن که طریقه احتیاط در عجله کردن آنها است.

در این شعر «لو» در «لو عجلوا» مصدریه آمده است و قول امرئ القیس:

تجاوزت أحراسا عليها ومعشرا　　　على حراصا لو يسرون مقتلي

گذشتم از پاسبانان و گروهی که موکّل بر محبوبه بود، در حالی که بر کشتن من و پنهان کردن آن را حریص بودند.

شاهد در «یسرون» است که **لو** مصدریّه بر سر آن آمده است. اکثر نحویون **لو** مصدریّه را ثابت نکرده‌اند و کسانی که ثابت کرده‌اند؛ فراء، ابوعلی، ابوالبقاء والتبریزی و ابن مالک می‌باشند.

در نزد آنان مثال‌هایی که گفته شد توجیه شده است، مثلاً در جملهٔ: «لو یعمر احدهم گفته‌اند: **لو** شرطیه است و «یعمر» فعل شرط و تقدیر: «احدهم التعمیر لو یعمر الف سنة» می‌باشد. پس مفعول دوم «یودّ» محذوف است ای: «یودّ احدهم بقائه لو یعمّر الف سنة». بنابراین جواب شرط «یسرّه ذلك» یعنی خوشحال می‌کند او را، محذوف است ولی در این توجیه تکلف است که بر هیچ کس مخفی نمی‌باشد، چون بدون تقدیر معنا از آیه استفاده می‌شود. قول مثبتین با قرائت بعضی که فعل مضارع را در جمله «فیدهنون» بدون نون قرائت کرده‌اند تأیید می‌شود، چون براساس این قرائت باید جمله «فیدهنوا» منصوب باشد به تقدیر **ان** ناصبه و عطف بر «لو تدهن» شده است که **لو** مصدریّه و معطوف، ان مصدریّه دارد.

اما اشکالی که بر مثبتین وارد می‌شود، این است که **لو** داخل بر **انَّ** مفتوحه مشدّده هم می‌شود که خودش حرف مصدر است؛ مثل: **﴿وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً﴾** پس دخول حرف مصدر بر حرف مصدر لازم می‌آید. اما جواب داده‌اند به این که **لو** داخل بر فعل محذوف شده است، تقدیر آیه: «وما عملت من سوء

تودّ لو ثبت أن بينها وبينه أمداً بعيداً» در این صورت اشکال مرتفع می‌شود. مثل همین سؤال را ابن مالک در آیه: ﴿لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً﴾ وارد کرده است، ولی دو جواب ذکر نموده، فعل در تقدیر است و حرف دوم تأکید برای حرف اول می‌باشد، چون **لو** و **انّ** هر دو برای مصدر آمده‌اند و یکی دیگری را تأکید می‌کند، چنان چه در آیه: ﴿وَجَعَلْنا فِي الأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنا فِيها فِجاجاً سُبُلاً لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ آمده است. «فجاج» جمع فجّ به معنای راه درّه‌های کوه، «سبل» جمع سبیل و مراد از هر دو، طریق است یکی تأکید برای دیگری آمده است، اما از نظر مصنف **لو** در هر دو آیه شرطیه است، نه مصدریه، و جواب شرط محذوف است که مناسب با معنا در تقدیر گرفته می‌شود و در جواب ابن مالک که یکی را تأکید برای دیگری گرفته بود، اشکال است، چون اگر مصدریّه باشند موصول حرفی خواهند بود و احتیاج به صله دارند و قبل از آمدن صله نمی‌توانند تأکید واقع شوند و اگر استعمال شوند نادر است، مثل قرائت زید بن علی در آیه ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ به فتح من بنابراین که موصول و تأکید برای «الذین»، قبل از آمدن صله باشد. و جایز نیست آیه قرآن حمل بر شاذ شود.

د) **لو** به معنای «لیت» و «لعلّ» می‌آید؛ مثل: «لو تأتيني فتحدّثني» ای: «اتمنّى ان تأتيني فتحدثني» گفته شده است که **لو** در آیه: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً﴾ از همین قسم است. لذا جمله بعدش (فتکون) منصوب است، همان طوری که در آیه: ﴿يا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ﴾ فعل مضارع «فأفوز» در جواب **لیت** تمنی منصوب است، ولی این دلیل اثبات نمی‌شود، زیرا ممکن است نصب مضارع به سبب این باشد که فعل مضارع عطف بر مصدر صریح (کرة) شده است، چنان چه در آیه ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرآءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ فعل «یرسل» منصوب است، چون عطف بر «وحیاً» شده است. هم چنین در شعر میسون بنت بجدل زوجه معاویه:

ولبس عباءة وتقر عيني   أحب إلى من لبس الشفوف

«شفوف» جمع «شفّ» بر وزن فَلْس، «تقر» فعل مضارع منصوب است، چون عطف بر مصدر صریح «لبس» شده است.

شایان توجه است که نحویون در اثبات قسم چهارم **لو** اختلاف دارند: ابن هشام و ابن ضایع گفته‌اند: این **لو** قسم جداگانه‌ای در مقابل اقسام دیگر است و احتیاج به جواب ندارد، ولی گاهی جواب آورده می‌شود، مثل همان جوابی که برای لیت می‌آورند. بعض دیگر گفته‌اند: **لو** شرطیه است که معنای تمنی در آن اشراب شده است، به دلیل این که جواب شرط و تمنی هر دو برای آن آورده می‌شود و جواب شرط با فاء می‌آید و جواب تمنی با لام نحو قول شاعر (مهلهل بن ربیعه):

فلو نبش المقابر عن كليب   فيخبر بالذنائب أي زير

بيوم الشعثمين لقر عينا   وكيف لقاء من تحت القبور؟

باء در «الذنائب» جارّه و به معنای **فی** آمده است، «زنائب» بر وزن مقاتل، محلی مخصوص است که قبر کلیب در آن جا می‌باشد و «زِیْر» به کسی گفته می‌شود که زیاد با زن‌ها رفت و آمد می‌کند، «شعثمین» تثنیه شعبثم بر وزن جعفر است و گویا نام محلی می‌باشد که جنگ در آن‌جا واقع شده است.

در این شعر برای **لو** در «ولو نبش» دو جواب آمده است: جواب شرط که با فاء است (فیخبر) و جواب تمنی که با لام است (لتقرّ). پس باید در **لو** شرطیه معنای تمنی لحاظ شده باشد. ابن مالک گفته: **لو** تمنی همان **لو** مصدریّه است که از فعل تمنی بی‌نیاز می‌سازد. این مطلب را بعد از کلام زمخشری گفته است و کلام زمخشری این است: «وقد تجيء لو في معنى التمنى في نحو لو تأتيني فتحدثني». ابن مالک گفته: زمخشری از این کلام اگر اراده کرده باشد که اصل در این مثال «وددت لو تأتيني فتحدثنی» بوده و فعل «وددت» حذف شده است، چون **لو** بر آن دلالت می‌کند، در این صورت شباهت به **لیت** دارد و معنای تمنی را می‌فهماند. پس باید جوابش مثل جواب **لیت** فصیح باشد.

یا این که مراد زمخشری این است که **لو** حرفی است که برای تمنی وضع شده مثل **لیت**، امّا اگر مرادش این باشد باطل است، زیرا اگر مثل **لیت** باشد نباید با فعل تمنی جمع شود، همان طوری که **لیت** با فعل تمنی جمع نمی‌شود، پس نمی‌گویند: «وددت لیت تأتنی فتحدثنی»، اما چون **لو** با «وددت» جمع می‌شود، پس نباید به معنای تمنی باشد. انتهی.

هـ) لو برای «عرض» آمده باشد، مثل کلمه **الّا** مثل: «لو تنزل عندنا فتصیب خیراً» این قسم را صاحب تسهیل در این کتاب ذکر کرده است.

ابن هشام اللخمی و دیگران برای **لو** معنای دیگری ذکر کرده‌اند که همان تعلیل است؛ مانند: ربّ مانند «تصدقوا ولو بظلف محرق»؛ صدقه بدهید و لو به پاچه سوختهٔ گوسفند باشد، و آیهٔ: ﴿وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾ در این دو مورد گفته است **لو** برای تقلیل آمده است، اما قول این دو نفر اشکال دارد، چون **لو** را در آیه و مثال، شرطیه می‌دانند که فعل شرط محذوف است. ای: «ولو کان الصدقة ظلف محرقة ولوکان الشهادة علی انفسکم.» حذف «کان» بعد از **لو** زیاد واقع می‌شود و در این باره چند مسئله است:

مسئله اول: لو مختص به فعل است و اگر بر اسم داخل شود باید فعل در تقدیر گرفته شود و آن اسم بعد از تقدیر فعل، دو اعراب دارد:

الف) رفع، بنابر اینکه فاعل فعل محذوف باشد و مابعدش فعل محذوف را تفسیر می‌کند.

ب) نصب، بنابر این که مفعول فعل محذوف باشد که با مابعدش تفسیر شده است، یا این که خبر «کان» باشد و بنابر رفع می‌تواند مبتدا گردد و مابعدش خبر آن؛ مثال اول: قول حاتم طایی هنگامی که اسیر شده بود و زن صاحب‌خانه به او دستور داد تا شتر را رگ بزند، ولی او شتر را نحر کرد و گفت: در جای ما چنین رگ می‌زنند. پس کنیز آن زن سیلی به صورت حاتم زد حاتم گفت: «لو ذاتِ سوار لطمتنی» سوار به معنای

(اَلَنگو) (دست بند زینتی) است و مخصوص زن‌های آزاد است، یعنی: ای کاش! زن آزادی بر صورت من می‌نواخت.

در این مثال بعد از **لو** فعل «لطمتنی» در تقدیر گرفته می‌شود و «ذات» مرفوع است به شرحی که گفته شد. اما در معنای لو اختلاف است، ممکن است به معنای **تمنی** باشد و برای شرط آمده باشد، همان طوری که بعضی گفته‌اند.

و مثال دیگر قول عمر است که وقتی عازم شام بود و شنید در آن جا وبا است از مسافرت برگشت و ابوعبیده به او گفت: آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟ در جواب گفت: از قضای الهی به سوی قضای الهی فرار می‌کنم و خطاب به ابوعبیده گفت: «لو غیرك قالها». تقدیر «قالها» به همان تفصیلی است که گفته شد.

و قول جریر بن عطیه:

لو غیرکم علق الزبیر بحبله   أدی الجوار إلی بنی العوام

شاهد در کلمه **غیر** است که بعد از **لو** واقع شده و فاعل فعل محذوف است، ای: «لو علق غیرکم علق».

مثال دوم: «لو زیداً رأیته اکرمته»، تقدیر: «لو رأیت زیداً رأیته اکرمته.»

مثال سوم: «التمس ولو خاتماً من حدید»، تقدیر: «ولو کان خاتماً من» و جمله «واضرب ولو زیداً» ای: «ولو کان زیداً» و «الماء ولو بارداً» ای: «ولوکان بارداً.» و قول شاعر:

لا یأمن الدهر ذو بغی ولو ملکاً   جنوده ضاق عنها السهل والجبل

روزگار صاحب ظلم در امان نیست و لو این که سلطان باشد که از جنودش به تنگ آمده باشد در هر کوه و دشتی.

تقدیر: «ولوکان ملکاً» و آیه: **﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي﴾** را بعضی از قسم اول می‌دانند، ای: «تملکون انتم تملکون» پس فعل حذف شد. ضیمر فاعل منفصل

آمده است. برخی گفته‌اند: از قسم سوم است و تقدیر آن «لو کنتم کان» حذف شده و ضمیر منفصل آمده است. البته قسم سوم حذف «کان» با اسمش و ابقای خبرش بوده است و تعبیر مصنف را باید از باب مسامحه دانست و این تعبیر مخالف با معهود بین نحویون است که حذف «کان» با اسمش می‌باشد. قول چهارم این که «کان» با اسمش حذف شده و در اصل «لو کنتم انتم» بوده است. پس «کنتم» حذف شده و «انتم» (مؤکد اسم «کان») باقی مانده است و این قول هم اشکال دارد، زیرا بر این تقدیر جمع بین حذف و تأکید شده است و این دو با هم در کلمه واحد منافات دارد.

مثال چهارم: قول شاعر:

لو بـغير المـاء حـلقي شـرق   کنت کالغصان بالماء اعـتصاري

«حلقی» (به فتح حاء) به معنای حلقوم، شرق صفت مشبّه است، «غصّان» صیغهٔ مبالغه، کسی که چیزی در گلویش باشد.

شاهد در اسم بعد از **لو** است که در ظاهر مبتدا و خبر می‌نمایاند و در حالی که در حقیقت فعل مقدر است.

و قول شاعر دیگر:

لو فـي طـهية أحـلام لمـا عـرضوا   دون الذی أنـا أرمـيه ويـرميني

«طُهية» تصغیر «طهی» نام طایفه‌ای از بنی تمیم است. «احلام» جمع حُلُم کسی که به رشد فکری رسیده باشد و «عرضوا» ماضی مجهول به معنای اعترضوا است.

در این شعر هم اسم بعد از **لو** در ظاهر مبتدا و خبر است و در واقع فعل بعد از **لو** مقدر است، ولی نحویون در امثال این موارد اختلاف دارند: بعضی به کیفیت ذکر شده توجیه نموده‌اند و برخی گفته‌اند: جمله اسمیه به طور ندرت بعد از **لو** واقع می‌شود، همان‌طوری که بعد از کلمه «هلّا» که مخصوص فعل است گاهی به طور ندرت جمله اسمیه واقع می‌شود مانند:

ونبئت لیلی أرسلت بشـفاعة　　　إلی فهلا النفس لیلی شفیعها

در این بیت «النفس» مبتدا و «شفیعها» خبرش بعد از **هلا** واقع شده است، اما قول فارسی این است که باید فعل در تقدیر گرفته شود، ابتدا فعل حذف شد و بعد مبتدا و اصل در شعر اول «لو شرق حلقی هو شرق» است متنبی گفته:

ولو قـلم ألقـيت فـي شـق رأسـه　　　من السقم ما غيرت من خط كـاتب

اگر افکنده شوم در میان دو سر قلم، از شدت بیماری و لاغری، خط کاتب را تغییر نمی‌دهم.

بعضی گفته‌اند: شاعر در شعر خود لحن آورده است چون بـعد از **لو** اسـم آورده است و امکان ندارد که فعل در تقدیر گرفته شود. زیرا فعل مذکور (القیت) نمی‌تواند مفسر فعل محذوف باشد، چون اگر فعل تفسیر شود ولو «القی القلم» خواهد بود که با فعل مذکور فرق دارد و معنای شعر با این تقدیر فاسد می‌شود، ولی توجیه شعر او به این است که در اعراب قلم دو روایت رسیده است:

نصب و رفع و هر دو صحیح است. البته روایت نصب اوْجه است، زیـرا در ایـن صورت از مصادیق باب اشتغال می‌شود، پس جایز است که قـبلش فـعل در تـقدیر گرفته شود و به فعل بعدش تفسیر شود و تقدیر: «ولو لابست قلماً و القیته» پس فعل محذوف لفظاً با فعل مذکور فرق دارد، مثل جمله: «زیداً حبست علیه» برای زید فعل «اخذت» در تقدیر می‌شود، ای: «اخذت زیداً حبسته» در شعر هم «لُبس قـلم» فـعل مجهول تقدیر شده است و قلم نایب فاعل است. اما در صورت رفع چیزی، در تقدیر گرفته می‌شود که معنا دلالت بر آن دارد، ای: «ولو حصل قلم او لوبس قلم، مـجهول لابس است، پس قلم در اول فاعل «حصل» و در دوم نایب فاعل «لوبس» است، همان طوری که در شعر ذو الرمه آمده:

إذا ابن أبی موسی[1] بلالا بلغته		فقام بفأس بین وصلیك جـازر

هر که **ابن** را به رفع خوانده تقدیرش این است: «اذا بلغ ابن» و اگر «ابنا» به نـصب باشد مفعول «بلغت» است، ای: «اذا بلغت ابن ابی موسی بلغته» و در شعر متنبی اگر «قلم» مرفوع باشد فاعل «حصل» است و جمله «القیته» صفت برای «قلم» خواهد بود و **من** جاره در «من السقم» برای تعلیل آمده است. در هر دو صورت (رفـع ونـصب) متعلق به جمله «القیت» است، نه به جمله «غیرت»، زیرا جمله «غیرت» در حیز **ما** نافیه است و **ما** نیز صدر طلب است. پس اگر متعلق به «غیرت» باشد در صدر جمله واقع نمی‌شود و معمول فعل مقدم بر قول می‌گردد، مگر این که گفته شـود. تـقدم جـار و مجرور بر **ما** نافیه در حال ضرورت اشکالی ندارد، مثل قول شاعر: «ونحن عن فضلك ما استغنینا.»

در این جا **ما** نافیه مؤخر از جار و مجرور است.

مسئله دوم: انّ مفتوحه مشدده با اسم و خبر خود در موارد بسیاری بعد از لو واقع می‌شود؛ مانند آیهٔ: **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ القُرىٰ آمَنُوا وَاتَّـقَوْا لَـفَتَحْنا عَـلَيْهِمْ﴾** و آیـه: **﴿ولو ان علیهم﴾** و آیه: **﴿وَلَوْ أَنـَّهُمْ فَعَلُوا ما يُوعَظُونَ﴾** و قول شاعر:

ولو أن ما أسـعی لادنـی مـعیشة		کفانی ولم أطلب قلیلاً من المال

نحویون اتفاق دارند که در این موارد موضع **ان** رفع است، ولی سه قول در توجیه آن وجود دارد:

یکم. سیبویه گفته: رفعش بنابر ابتداست و احتیاج به خبر ندارد، زیرا اصل أنّ که با اسم و خبرش ذکر شود مشتمل بر مسند و مسند الیه است. پس جمله تامی می‌باشد، اما اختصاص داده شده است که بعد از **لو** واقع شود، همان طوری که «غدوة» بعد از **لدن**

---

۱. مراد امیر بصره است که نسبش به ابوموسی اشعری می‌رسد و اسمش بلال است.

منصوب واقع می‌شود و حین هم بعد از **لات** منصوب واقع است.

دوم. رفعش براساس ابتدا بوده و خبرش محذوف است. سپس گفته شده است که خبر محذوف بر **انّ** و اسم و خبرش مقدم است، ای ولو ثابت ایمانهم و مثل آیه: ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا﴾ که **انّ** با اسم و خبرش تأویل به مصدر می‌رود، ای: آیةٌ «حملنا لهم».

اما ابن عصفور گفته: بعد از مبتدا تقدیر گرفته می‌شود، چنان چه در قول شاعر و اما انّنی... مبتداء مؤخر قرار گرفته است:

عندي اصطبار، وأما أنني جزع	يوم النوى فلوجد كاد يبريني

در این شعر «اننی» تأویل به مصدر می‌رود و مبتداست و خبرش «یوم النوی» می‌باشد.

توضیح مطلب: **انّ** مفتوحه بر دو قسم است: تأکیدیه و به معنای **لعلّ**. در دوم خبر بر مبتدای مقدم نمی‌شود و **انّ** واقع بعد از **لو** از قسم اول است و برای عدم اشتباه با **انّ** دوم گفته‌اند: خبر را بر مبتدا مقدم می‌دارند، ولی اگر **اما** بعد از **لو** و **اما** واقع شود اشتباه نمی‌شود، چون **ان** که به معنای **لعلّ** است، بعد از **اما** و **لو** واقع نمی‌شود. پس بهتر است که خبر مبتدا در این دو (**انّی** بعد از **لو** و **انّی** بعد از **اما**) متأخّر از مبتدا ذکر شود، چون مشتبه نمی‌شود با آن که به معنای **لعلّ** است و اصل در خبر تأخیر می‌باشد. پس تقدیر: «ولو ایمانهم ثابت» است.

سوم: رفع جمله «انّهم» که بعد از **لو** واقع شده بنابر فاعلیت باشد و باید بعد از **لو** وقبل از **انّ** فعل در تقدیر گرفته شود: «و لو ثبت ایمانهم». این قول، که مذهب کوفیون و مبرد و زجاج است، بر دو قول دیگر ترجیح دارد، زیرا طبق قاعده، بعد از لو فعل واقع شده است، لذا زمخشری گفته: واجب است خبر **انّ** را فعل قرار دهند تا عوض از فعل محذوفی باشد که بعد از **لو** تقدیر گرفته می‌شود، ولی ابن حاجب این قول را مردود دانسته و گفته: این در جایی است که خبر **انّ** مشتق باشد، ولی اگر جامد باشد،

مثل آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ ...﴾ چگونه می‌تواند فعل باشد! و اما قول شاعر:

ما أطيب العيش لو أن الفتى حجر   تنبو الحوادث عنه وهو ملموم

چقدر زندگی نیکو است اگر جوان مرد مثل سنگی بود که سختی‌ها از او دور گشته می‌شد، در حالی که او مثل قلوه سنگی بود.

و قول جریر:

ولو أنها عصفورة لحسبتها   مسومة تدعو عبيداً وأزنما

اگر به راستی آن سیاهی گنجشگی بود ،هر آینه گمان می‌کردی که او از شدت ترس، مردی است داغ دار که طلب می‌کند جماعت عبید و حمایت اذنم را.

در این دو بیت خبر **ان** بعد از **لو** جامد است که در شعر اول حجر و در بیت دوم عصفوره است. پس ممکن نیست که فعل در تقدیر گرفته شود. ابن مالک قول این جماعت را مردود می‌داند، زیرا اسم مشتق (خبر **انّ**) بعد از **لو** در بعضی از اشعار آمده است، بدون این که فعل در تقدیر گرفته شود، قول لبید:

و لو أن حيا مدرك الفلاح   أدركه ملاعب الرماح

در این بیت خبر مبتدا بعد از **لو** مدرک است و آیه دیگر هم به دست آوردم که خبر مبتداء در آن مشتق است، ولی فعل آورده نشده که زمخشری بر آن اطلاع نیافته است، همان طوری که وی و ابن حاجب بر آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي ٱلأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ﴾ اطلاع نیافته است که خبر **ان** در آن جامد است، وگرنه آمدن خبر مشتق بدون فعل را منع نمی‌کرد. ابن مالک هم از این آیه اطلاعی نداشته است و استدلال به شعر کرده است. آیه این است: ﴿لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الأَعْرابِ﴾ «انهم» با اسم و خبرش مبتداست و «بادون» اسم فاعل، خبرش باشد که بعد از **لو** واقع شده است، بدون این که فعل مضارع در تقدیر گرفته شود و آیه دیگر: ﴿لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِكْراً مِنَ الأَوَّلِينَ﴾ در این آیه «ذکراً

من الاولین» مبتداست و «عندنا» خبرش که مقدم بر اسم و خبر **انّ** شده است. آیه سوم که خبر، جار و مجرور است: ﴿**لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّةً**﴾.

مسئله سوم: لو، شرط فعل مضارع را مجزوم نمی‌کند، چون اغلب بر فعل ماضی داخل می‌شود. بعضی گمان کرده‌اند: جزم فعل مضارع به سبب **لو** در میان بعضی از طوایف مطرد است. عده‌ای دیگر، از جمله ابن شجری، جزم به **لو** را در شعر جایز می‌دانند؛ مثل شعر بنی‌جار:

لو یشأ طار به ذو میعة　　　لا حق الآطال نهد ذو خصل

«ذو میعة» به معنای صاحب نشاط، «لاحق» به معنای لاغر، «الاطال» جمع «اطیل» به معنای کمر باریک، «النهد» به معنای جسیم، «حصل» (به ضم خاء) جمع «حصلة» به معنای دسته مو و شاعر دیگر:

تامت فؤادك لو یحزنك ما صنعت　　　إحدی نساء بنی ذهل بن شیبانا

ذلیل گردانید آن زن قلب تو را اگر غمگین سازید، آن چنان کاری که یکی از زنان قبیلهٔ بنی ذهل بن شیبان کرده بود.

شاهد در مجزوم شدن فعل مضارع است (در «یشأ» و در «یحزنك» به واسطه **لو** شرطیه.

اما بعضی، این دو مورد را توجیه کرده‌اند به این صورت که در فعل مضارع «یشأ» و «یحزنك» ضمه اعراب مضارع به دلیل تخفیف کلام ساقط شده، نه به جهت جزم؛ مثل قرائت ابن عمرو که در آیه شریفه ﴿**وَيَنْصُرْكُمْ**﴾ و یشعرکم و «یأمرکم» ضمّه آخر فعل را برای تخفیف انداخته است. در شعر اول «لو یشأ» توجیه دیگری هم وجود دارد و آن این که «شاء یشاء» لغت دیگری هست که به جای همزه، الف آمده است و امکان دارد که الف آخر فعل به همزه ساکنه تبدیل شده باشد، همان طوری که الف در «العالم» و «الخاتم» گاهی تبدیل به همزه می‌شود: «العألم» و «الخأتم».

همین امر باعث توجیه قرائت ابن ذکوان است که «منساته» را منسأته (با همزه) خوانده است، در حالی که اصل آن با همزه مفتوحه بر وزن مفعله از ماده نسأ به معنای تأخیر می‌باشد همزه تبدیل به الف شده و الف به عنوان همزه ساکنه است. و این نوع اعلال در فعل ماضی ومضارع هم به وجود می‌آید و گفته می‌شود: «نسا ینساء» که در اصل «نسأ ینسأ» بوده است.

مسئله چهارم: جواب **لو** بر چهار قسم می‌آید:

الف) مضارع منفی به **لم**؛ مانند: «لو لم یخف الله لم یعصه» (همان جمله که عمر در باره صهیب گفته است).

ب) فعل ماضی مثبت، در این صورت لام بر آن داخل می‌شود؛ مثل: **﴿لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْناهُ حُطاماً﴾** و گاهی لام داخل نمی‌شود، مانند: **﴿لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً﴾**.

ج) فعل ماضی منفی. در این هنگام اغلب مجرد از لام است؛ مثل: **﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ﴾** و زمانی مقرون به لام است؛ مانند قول شاعر:

ولو نعطى الخيار لما افترقنا ولكن لا خيار مع الليالي

در این شعر جواب «لما افترقنا» منفی مقرون به لام شده است. نظیر این است، قول شاعر:

أما والذي لو شاء لم يخلق النوى لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبي

قسم به آن کسی که اگر می‌خواست دوری را خلق نمی‌کرد، هر آینه غایب می‌شوی از چشم من غایب نمی‌شوی از دل من.

در این شعر جواب قسم (لما غبت) فعل ماضی و منفی مقترن به لام است و دیده شده است که جواب **لو** فعل ماضی با **قد** آمده است؛ مثل قول جریر:

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة تدع الحوائم لا يجدن غليلا

«نقع» فعل ماضی به معنای سکون عطش، «تدعو» مضارع از «ودع» به معنای ترک،

«الحوائم» جمع حائم به معنای کسی است که در اطراف آب دور می‌زند و به آب نمی‌رسد، «غلیل» نیز به معنای حرارت عطش است.

در این شعر جواب **لو** ماضی با **قد** آمده است (قد نقع) و این استعمالات کمیاب است. نظیر این موارد شاذ، ملحق شدن جواب **لولا** به لام است، مثل قول جریر:

.... لو لا رجاؤك قد قتلت أولادي

در این جواب **لولا** فعل ماضی با **قد** آمده است: «قد قتلت» و این هم از استعمالات نادر است.

د) جمله اسمیه که مقرون به لام می‌باشد؛ مثل آیه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جمله ﴿لَمَثُوبَةٌ...﴾ جواب **لو** است. بعضی گفته‌اند: جواب قسم مقدر است و قول شاعر:

قالت سلامة: لم يكن لك عادة | أن تترك الاعداء حتى تعذرا

لو كان قتل يا سلام فراحة | لكن فررت مخافة أن أوسرا

«سلامه» نام زنی است، «یا سلام» مرخّم «یا سلامه» و «مخافة» مفعول لاجله است.

در این شعر «فراحة» که فاء بر اولش داخل است مبتدا و خبرش محذوف می‌باشد ای: فراحت لك و مجموع جواب لو می‌باشد.

علم نحو، یکی از دانش‌های ادبی مهم است که تسلط بر آن معانی بسیاری از آموزه‌های دینی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. در این باره، آثار فراوانی تألیف گردیده که یکی از آنها کتاب ارزشمند «مغنی اللبیب» تألیف «ابن‌هشام» (متوفی ۷۶۱هـ ق) است.

بر کتاب «مغنی» شرح‌های گوناگونی نوشته شده است. اثر حاضر یکی از آنهاست که به زبان فارسی روان در سه جلد نگاشته شده و ضمن شرح مغنی، نکته‌های نغزی از علوم ادبی مختلف هم در آن آمده است.

ISBN:978-964-2611-18-8

